
GUÍA COMARES *de*
Ortega y Gasset

Edición de
Javier Zamora Bonilla

GUÍA COMARES *de*
Ortega y Gasset

Granada
2 0 1 3

COLECCIÓN
GUÍA COMARES *de*
??

Director:

JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

Coordinador:

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ
(manuel_sanchez_rodriguez@yahoo.com)

© Los autores

Editorial Comares, S.L.
C/ Gran Capitán, 10 – Bajo
18002 Granada

Telf.: 958 465 382 • Fax: 958 272 736

E-mail: libreriacomares.comares.com

<http://editorialcomares.com>

<http://www.comares.com>

ISBN: ... • Depósito legal: ...

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

Sumario

ABREVIATURAS	XI
PRESENTACIÓN.....	1
JAVIER ZAMORA BONILLA (<i>Universidad Complutense de Madrid,</i> <i>Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón</i>)	
AGRADECIMIENTOS	17

I

BIOGRAFÍA DE UNA FILOSOFÍA

De camino hacia sí mismo (1905-1914)	21
PEDRO CEREZO GALÁN (<i>Universidad de Granada</i>)	
1. El nacimiento de una vocación	21
2. Un programa de Ilustración	27
3. «¡Salvémonos en las cosas!» Secularización y socialización ..	31
4. Adán y el problema de la vida	34
5. Hacia la frontera de la razón vital	38
La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a <i>El tema de nuestro tiempo</i>	47
JAVIER SAN MARTÍN (<i>UNED</i>)	
1. La recepción de la fenomenología antes de <i>El tema de nuestro tiempo</i>	47
2. Principales obras de los años veinte	52
3. El tema de nuestro tiempo, primer gran curso sistemático	57
4. Antropología filosófica y cultural: hacia el sentido histórico ..	66
La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta	69
JOSÉ LASAGA MEDINA (<i>UNED</i>)	
1. Desde 1929	69
2. Los cursos	75
3. Sobre las razones vital e histórica	87

La razón histórica	91
JAVIER ZAMORA BONILLA (<i>Universidad Complutense de Madrid, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón</i>)	
1. Biografía de la razón histórica	91
2. Vitalidad de la razón histórica e historicidad de la razón vital ..	97
3. Ideas y creencias: crisis históricas y el transcurrir de las generaciones	100
4. Aurora de la razón histórica: historiología y verdad	107
5. La técnica como realidad histórica del hombre	119
A la vanguardia de la sociología	121
ISABEL FERREIRO LAVEDÁN (<i>Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón</i>)	
1. Teoría filosófica de lo social	121
2. Lo social: constitutivo de lo humano	123
3. Distinción entre lo interpersonal y lo social	126
4. El uso o vigencia como nota constitutiva de lo social	129
5. Origen y formación de lo social	130
6. Notas constitucionales de lo social	138
7. Vida de los usos	143
Principios para la vida (una interpretación de <i>La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva</i>)	147
AGUSTÍN ANDREU (<i>Sociedad Española Leibniz</i>)	
1. La circunstancia	147
2. Los principios	153
2.1. Radicalidad del planteamiento	153
2.2. La numerosidad inagotable de los principios y su sentido ..	156
2.3. Principio y mónada	159
2.4. El trasfondo	162
3. Los principios y la vida	164

II

EL ESTILO DE UN PENSAMIENTO ABIERTO

Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)	171
FRANCISCO JOSÉ MARTÍN (<i>Universidad de Turín</i>)	
1. ¿Filosofía o literatura?	171
2. Vindicación y desagravio (prontuario hermenéutico de urgencias)	172
3. El humanismo de las formas	175
4. In partibus infidelium	176
5. La escritura elegante (ética y estética del discurso orteguiano) ..	182
6. Desde el horizonte de la condena (confesión, últimas voluntades y advertencia final)	187

Sumario

El periodismo filosófico	189
IGNACIO BLANCO ALFONSO (<i>Universidad CEU San Pablo</i>)	
1. Introducción	189
2. El estilo de la claridad	190
3. Liberación y corsé del artículo periodístico	194
4. Aspectos estructurales del artículo filosófico	198
4.1. Diálogo con el lector	198
4.2. El dramatismo de la idea	201
5. La filosofía y la prensa	203
 Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana	207
JESÚS CONILL SANCHO (<i>Universidad de Valencia</i>)	
1. Un problema filosófico: la transformación hermenéutica de la razón pura	207
2. La inspiración nietzscheana	209
3. La hermenéutica diltheyana de la vida histórica	215
4. Transformación hermenéutica de la fenomenología	217
5. Hermenéutica desde la circunstancia vital e histórica	220

III

TEMAS ORTEGUANOS

Perspectiva y el método de salvación en Ortega	231
JAIME DE SALAS (<i>Universidad Complutense de Madrid</i>)	
1. Introducción	231
2. Perspectiva y salvación en la génesis de la obra de Ortega	235
3. Autenticidad y salvación	238
4. El intelectual como tipo humano	244
5. La salvación de la perspectiva en la visión de Ortega de la historia de la cultura occidental	246
6. Conclusión	248
 Cuestión de libertad. Ética y filosofía política	251
JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ (<i>UNED</i>)	
1. Introducción	252
2. La vida como realidad radical, la libertad y la ética «felicitante» de la vocación	254
3. Los «liberalismos» de Ortega	266
 Una estética raciovitalista	287
EVE GIUSTINIANI (<i>Université d'Aix-Marseille</i>)	
1. Ortega, al encuentro de las artes	288
1.1. Frente al modernismo	288
1.2. Ortega y los medios artísticos de la Edad de Plata	290
1.3. La deshumanización del arte: ¿un manifiesto de las vanguardias?	292

2. El arte nuevo, según la estética de la razón	294
2.1. La impopularidad de la obra de arte: una visión psicoso- ciológica	295
2.2. El arte como desrealización y metáfora	296
2.3. El arte puro o estilización y hermetismo	297
2.4. Irrupción del juego en el arte: intrascendencia e iconocla- sia	299
3. La historia del arte, desde la razón histórica	301
3.1. Historización de la crítica de arte	301
3.2. «La crítica como patriotismo»	302
3.3. Hacia una historia perspectivista del arte	304
3.4. Una aproximación biográfica al proceso creativo	305
4. Conclusiones	308
Apariciones y eclipses del cuerpo propio	311
AGUSTÍN SERRANO DE HARO (<i>Instituto de Filosofía del CSIC</i>)	
1. Vitalidad como corporalidad	313
2. Ambigüedades en el análisis de la vitalidad	318
3. La circunstancia del cuerpo	322

IV

BIBLIOGRAFÍA

Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo	331
TOMÁS DOMINGO MORATALLA (<i>Universidad Complutense de Madrid</i>)	
1. Algunas claves de lectura: leer y mirar	332
1.1. Leer a Ortega	332
1.2. La mirada orteguiana	333
2. Ortega por sí mismo, la nueva edición de sus obras y la Revista de Estudios Orteguianos	336
3. Adentrarnos en Ortega	342
4. Pluralidad de temas, pluralidad de publicaciones	347
5. Seguir leyendo	353
Referencias bibliográficas	355

Abreviaturas

- AO Archivo José Ortega y Gasset
CJE *Cartas de un joven español*, ed. de ORTEGA, S., Ediciones El Arquero, Madrid, 1991.
Epis. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de ROBLES, L., Ediciones El Arquero, Madrid, 1987.
ILE Institución Libre de Enseñanza
JAE Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas
MV *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, ed. de ANDREU, A., Universidad Politécnica, Valencia, 2001.
OC *Obras completas*
PGDD «Pidiendo un Goethe desde dentro»
PM *Principios de Metafísica según la razón vital*
RAE Real Academia Española
Sig. Signatura
RM *La rebelión de las masas*
QC *¿Qué es conocimiento?*
QF *¿Qué es filosofía?*

Presentación

JAVIER ZAMORA BONILLA

Universidad Complutense de Madrid

Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón

Esta *Guía* será muy útil para que el lector se oriente por la extensa y variada geografía de la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955), el pensador más importante del panorama filosófico hispano y uno de los filósofos que más contribuyó a replantear los problemas fundamentales de la filosofía en el siglo xx, hasta el punto de que pensó que el *logos* ideado por Sócrates en la antigua Grecia y su deriva moderna —cartesiana, kantiana y hegeliana— de la razón pura habían llegado a su final y se hacía necesario un nuevo tipo de razón, la razón vital e histórica, que pone la vida, la vida humana, en el centro del pensar, pues se piensa desde la vida y para la vida, que es siempre la de cada cual en el paisaje o circunstancia que le es propio, por tanto, en convivencia.

Esta guía orienta, indica los senderos, señala las diferencias orográficas de los valles, riberas, mesetas y montañas de la obra orteguiana, avisa de las fuentes, de los ríos y de las lagunas, enseña a otear los horizontes y anuncia los recovecos y dificultades del camino, pero no pretende dirigir por una única vía hacia una determinada interpretación del pensamiento orteguiano. Como toda buena guía, presenta un paisaje que intenta ser más o menos completo, al tiempo que complejo, y muestra las distintas carreteras por las que el lector puede transitar. El fin del itinerario es profundizar en el conocimiento de la obra orteguiana, por tanto, un horizonte siempre abierto. De esto se trata: de conocer mejor el pensamiento de Ortega y Gasset, tanto por los que apenas se han acercado a su filosofía como por los que trabajan habitualmente en diversos aspectos de sus escritos. Para cumplir este fin, hemos puesto sobre el papel los principales temas de su extensa obra. Si lo alcanzamos, pienso que se demostrará sí, tras la lectura de esta *Guía*, el lector acude a leer o releer a Ortega en sus propios textos para construirse *su* propio

Ortega, distanciándose o no de las interpretaciones que de él hacemos aquí sus exégetas. Confiamos, no obstante, en que el lector, además de aspectos discutibles en estas exégesis —cuya discusión enriquecerá el debate sobre la filosofía orteguiana—, encontrará también muchas coincidencias entre *su* visión de Ortega y la que aquí ofrecemos los distintos autores. Todos nos aproximamos a la obra orteguiana desde la mayor objetividad que una interpretación, que es siempre subjetiva, permite, al tiempo que intentamos ser fieles a lo que los textos dijeron en su contexto, sin olvidar que siguen diciendo cosas interesantes e importantes para el nuestro, es decir, que muchas de sus ideas son vigentes e incitan a reflexiones para seguir indagando en la comprensión del hombre y del mundo, que no otra cosa pretende la filosofía, y desde esa comprensión idear un futuro más vividero, porque toda gran filosofía lleva en sí también un enfoque práctico.

Si el lector abre las obras del filósofo, encontrará un pensamiento tan rico y variado como profundo, porque Ortega es —digámoslo sin rodeos, superando lo que Jesús Díaz ha llamado «un cierto complejo de inferioridad de la filosofía hecha en español, por suerte cada vez más superado»¹— una de las grandes cabezas del siglo xx. Son numerosas las cuestiones filosóficas tratadas en el pasado siglo que no pueden abordarse sin penetrar en lo que Ortega dijo sobre, por ejemplo, la filosofía de la vida y las categorías de la misma (vida humana como realidad radical, biografía, vocación, quehacer...), la historia como historiología o razón histórica y las categorías de la misma (generación, crisis, creencias, técnica...), la fenomenología, la sociedad de masas, los usos sociales y las vicisitudes, la novela, el ensayo, la prensa, los intelectuales, la política, las vanguardias estéticas, los valores, la libertad y el liberalismo, la percepción del propio cuerpo... Éstos son algunos de los temas que el lector encontrará en las páginas de esta *Guía*.

La selección de los autores quiere reflejar el nivel —en mi opinión, notable— de los estudios orteguianos en esta fecha. Sin lugar a dudas hay por lo menos otra docena de nombres que podrían haber estado en este índice, pero las limitaciones de espacio obligaban a elegir. La elección es responsabilidad exclusiva del editor. He buscado la combinación de figuras consagradas del

¹ DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., «Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*», en LÓPEZ SAENZ, M.^a C., y DÍAZ ÁLVAREZ, J. D. (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 123.

panorama filosófico español, muy especialmente en el ámbito de estudio de la filosofía orteguiana, y de investigadores de mediana edad —«gente ni del todo moza, ni del todo vieja», como decía el filósofo al presentar la revista *España* en 1915— que ya han defendido brillantemente sus tesis doctorales sobre aspectos de la obra orteguiana o han publicado libros o estudios fundamentales sobre la misma. Pienso que esta simbiosis enriquece esta *Guía*, la cual, además, tiene otra virtud: nace desde la altura filológica que supone la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 10 vols., 2004-2010) con las nuevas perspectivas que la misma abre para la interpretación de su pensamiento por las nuevas lecturas que permiten los numerosos textos desconocidos e inéditos a ella incorporados, la reordenación cronológica de todos los escritos de Ortega, distinguiendo muy bien lo que él mismo publicó de lo que era inédito a su muerte, y la fijación canónica del texto. Para simplificar y economizar espacio en las constantes referencias a los textos de Ortega, éstos se citan preferentemente por esta edición. Se remite al tomo en caracteres romanos y a las páginas en arábigos, v. gr., II, 36.

Se ha estructurado el libro en cuatro apartados. En el primero de ellos, «Biografía de una filosofía», se hace un recorrido desde el joven pensador que está pergeñando embrionariamente una filosofía que encontrará en *Meditaciones del Quijote* (1914) su primera expresión en un libro tras haber sido diseminada en artículos de periódicos y revistas —de lo que se ocupa Pedro Cerezo— hasta el viejo filósofo que dialoga con los grandes nombres de la historia de la filosofía en las páginas de ese «mamotreto» que es *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947, aunque de edición póstuma), intentando encontrar su hueco original dentro de esta historia —de lo que escribe Agustín Andreu—, pasando por la primera madurez del filósofo en torno a *El tema de nuestro tiempo* (curso de 1921, publicado en prensa entre 1922 y 1923, que aparece como libro) —que aborda Javier San Martín en relación a la recepción de la fenomenología— y en torno a los cursos de finales de los años 20 y de los años 30, entre ellos *¿Qué es filosofía?* (1929, aunque de edición póstuma), en los que Ortega expone las categorías de la vida humana desde el descubrimiento de que ésta es la realidad radical —como narra José Lasaga—. Luego se pasa a los principales trabajos de la llamada por el propio Ortega su «segunda navegación», que tiene como temas centrales la razón histórica —que expone Javier Zamora a partir de libros como *Historia como sistema* (1934-1937 en la prensa y en versiones inglesa

y alemana, y como libro en 1941) y *En torno a Galileo* (curso de 1933, que aparece este año y el siguiente en la prensa y como libro en 1947)— y la sociología que Ortega desarrolla en varios escritos titulados *El Hombre y la Gente* (varias conferencias y cursos entre 1934 y 1949, todos ellos de edición póstuma) —como explica Isabel Ferreiro.

El segundo apartado, titulado «El estilo de un pensamiento abierto», incluye tres capítulos que ayudarán al lector a comprender un tema muy debatido en la bibliografía orteguiana casi desde sus orígenes, hasta el punto de que el propio autor intervino en el debate para señalar que lo que él daba como literatura en los periódicos resultaba que era filosofía, y no al revés, que es lo que decían algunos de sus críticos: que decía dar filosofía cuando hacía literatura. Francisco José Martín entra de lleno en este debate y resuelve la cuestión en los términos en los que Ortega lo hizo, insistiendo en que literatura y filosofía son inseparables en la obra orteguiana. Ignacio Blanco nos recuerda que gran parte de la obra filosófica de Ortega se publicó originalmente en la prensa, siendo el filósofo español un verdadero artista del «periodismo filosófico». Finalmente, Jesús Conill nos invita a leer la obra de Ortega dentro de la tradición hermenéutica, ahondando así en esta perspectiva de interpretación del pensamiento orteguiano.

En el tercer apartado, «Temas orteguianos», se analizan algunas de las cuestiones más importantes de la filosofía de Ortega que no han sido tratadas sistemáticamente en los capítulos anteriores. Jaime de Salas habla de la «Perspectiva y el método de la salvación en Ortega» y muestra como este tema tiene un largo recorrido en la obra orteguiana, desde sus primeros escritos hasta los de los últimos años; además, le sirvió tanto para afrontar el tratamiento de aspectos filosóficos como para abordar sus peculiares enfoques biográficos de Goethe, Goya o Velázquez. Jesús Díaz nos habla de ética y de filosofía política a partir de algunos conceptos fundamentales como son los de vida como realidad radical, libertad, vocación y liberalismo. Recorre un camino largo —desde el joven Ortega que se declara socialista y liberal a principios del siglo xx al hombre maduro que cuestiona algunos aspectos del liberalismo tras la crisis de los años 30— teniendo en cuenta textos claves como *La rebelión de las masas* (publicado en prensa entre 1927 y 1930, cuando aparece como libro) junto a otros menos interpretados pero sustanciales para comprender estas cuestiones y apreciar lo que el autor llama «preponderancias» en cada uno de los periodos señalados. Eve Giustiniani hace una fina y abarcadora incursión por los numerosos textos dedicados por Ortega a la «estética» desde sus

años de juventud, cuando abundan las críticas literarias y artísticas, a sus años de madurez, en los que se intensifica nuevamente su preocupación por las artes en estudios como los dedicados a Goya y Velázquez o al teatro, entre otros, sin olvidarse, claro está, de esa obra fundamental que es *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (publicado en prensa entre 1924 y 1925 que aparece como libro) para entender el cambio en la concepción del arte que se está produciendo a principios del siglo xx con las vanguardias. Por último, Agustín Serrano de Haro se centra en un aspecto más concreto, pero no por ello menos importante, y al mismo tiempo una clara muestra de la importancia de la fenomenología como método en la filosofía orteguiana: la percepción del cuerpo propio. El autor utiliza como núcleo de su análisis uno de los textos más lúcidos y al mismo tiempo más abiertos y complejos de Ortega: «Vitalidad, alma, espíritu» (1925-1926 en prensa y luego en *El Espectador V*, 1927).

El último apartado, titulado «Bibliografía», incluye las «Referencias bibliográficas» citadas por los autores en sus capítulos y un estudio de Tomas Domingo Moratalla, «Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo», en el que nos guía por los textos más importantes del filósofo y comenta la bibliografía sobre Ortega más relevante de los últimos años.

Ahondemos un poco en los contenidos de esta *Guía*, con ánimo de ser fiel a sus autores.

José Ortega y Gasset viene al mundo en mayo de 1883 cuando se ha consolidado la restauración de la Monarquía borbónica con la llegada al poder de los liberales de Práxedes Mateo Sagasta, hombre de la Revolución Gloriosa de 1868 que se aviene a alternar en el poder con el liberal-conservador Antonio Cánovas del Castillo. Si bien la Restauración va a afianzar algunos logros de la ideología liberal que con dificultades y vueltas atrás se habían ido consiguiendo a lo largo del siglo xix, los *teenagers* del 98², herederos casi todos del «regeneracionismo institucionista» van a denunciar las insuficiencias democráticas y sociales del régimen, que sufre en sus entrañas el «Desastre del 98», el cual produce en

² Es expresión de CACHO VIU, V., *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de VARELA ORTEGA, J., introducción y edición de RUIZ-MANJÓN, O., Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

los jóvenes de esa generación que está despertando a la vida una «pasión dolorosa de España», de la que va «a brotar el impulso originario» del pensamiento orteguiano, según afirma Pedro Cerezo. En Europa se habla entonces de renovar el liberalismo, es decir, de democratizarlo y atender al mismo tiempo a la cuestión social. Ortega buscará en Europa la solución a «los males de la patria» —«España era el problema y Europa la solución», dijo en 1910 («La pedagogía social como programa político», II, 102)—, empapándose de idealismo neokantiano en Marburgo con Hermann Cohen y Paul Natorp y más tarde de la fenomenología de Edmund Husserl, al tiempo que profundiza, confronta o se abre a otras influencias como las de Gottfried Leibniz, Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Franz Brentano, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey o Georg Simmel, entre otros muchos, sin abandonar nunca el diálogo crítico con la tradición española, especialmente con sus fuentes literarias como Miguel de Cervantes y su *Quijote*, y con sus contemporáneos: Francisco Giner de los Ríos, Joaquín Costa, Miguel de Unamuno, Pío Baroja, Azorín o Ramiro de Maeztu, entre otros.

De este modo, como nos recuerda Cerezo, el joven Ortega encontrará su vocación filosófica al tiempo que conforma su afán reformador con un proyecto de «educación cívica», que, si bien bebe de la cultura europea, quiere a la vez españolizarla para salvar su circunstancia. Así nace su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), un texto de encrucijada en el que se ve que Ortega ya ha abandonado la zona tórrida de Nietzsche y se ha instalado en «la serenidad y sobriedad del clasicismo», de la «Kultura» europea, cuyo ideal abstracto empieza, no obstante, a cuestionar desde el principio de la vida, aún sólo apuntado en textos como «Adán en el paraíso» (1910), el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) o las citadas *Meditaciones del Quijote*. Con acierto titula Cerezo uno de los apartados de su capítulo «Hacia la frontera de la razón vital», pues hacia 1911, nos dice, Ortega «ya había completado el doble viraje desde el idealismo subjetivo nietzscheano al idealismo objetivo, y luego, por la estética, a la realidad concreta e individual». Como muestran Cerezo y Javier San Martín, la fenomenología de Husserl fue en este giro de gran ayuda. El segundo explica en su capítulo la compleja relación que Ortega tiene con la filosofía husserliana, que es reinterpretada por él a partir de 1929 como un idealismo transcendental, lo que supuestamente le habría llevado a alejarse de ella en el mismo momento de recibirla, cuestión discutible como explica el autor, quien mantiene en éste y en

otros escritos que el lugar de Ortega en la filosofía contemporánea es la tradición fenomenológica.

El filósofo español, como muestra San Martín, no sólo recibió la influencia de Husserl sino también la de otros fenomenólogos como Max Scheler, especialmente importante en la «teoría de los valores» que Ortega elabora hacia 1918 para el discurso —nunca leído— de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que publicará resumidamente años después como «Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?» (1923). El método fenomenológico está también presente, como nos recuerda el autor, en otros muchos textos de Ortega como *España invertebrada* (que empieza a publicarse en prensa en 1920 y sale como libro en 1922) o *La deshumanización del arte*. Con la fenomenología, Ortega pretendía «volver» desde las abstracciones del idealismo neokantiano «a la vida concreta y mundana», «a las cosas mismas», tomando la «perspectiva» que cada cosa requiere para que se nos ofrezca. El perspectivismo, ya apuntado en *Meditaciones del Quijote* y en «Verdad y perspectiva» (en *El Espectador I*, 1916), junto a la superación de la razón pura por la razón vital, son las dos grandes cuestiones de *El tema de nuestro tiempo*, que San Martín analiza en la órbita de la fenomenología, que abre a Ortega en los años 20 la puerta a una «antropología filosófica» y a la «razón histórica».

Es a partir de entonces cuando Ortega desarrolla su original filosofía de la razón vital e histórica desde el fundamento de que la realidad radical es la vida humana, la vida de cada cual, como analiza José Lasaga en su capítulo; una filosofía que se elabora en diálogo más o menos explícito con los grandes de la historia del pensamiento, a los que dedica en estos años textos importantes (Kant, Hegel, Dilthey, Leibniz) o que están ahí siempre presentes como Platón, Aristóteles, Descartes... Señala Lasaga que esta «filosofía de la vida humana» no llegó a cuajar en un libro ni fue «estructurada según las convenciones del «sistema escolar»», sino que se expuso en cursos universitarios, la mayoría de los cuáles, incluyendo *¿Qué es filosofía?* (1929) y *Principios de Metafísica según la razón vital* (varias versiones entre 1932 y 1936), continuaban inéditos a la muerte del filósofo en 1955. Con la filosofía de la razón vital Ortega inicia una nueva vía para comprender al hombre en el mundo, vía superadora del realismo, del idealismo y del escepticismo. A la superación de éstos dedicará buena parte de estos cursos y de otros posteriores, como condición previa para la comprensión de la idea de la «vida humana individual» como realidad radical, una realidad desde la que articula su metafísica.

Frente al ser eleático, Ortega encuentra como fundamento de la filosofía una realidad cambiante, que no es sino que va siendo, que es proyecto, vocación. La vida, según el filósofo, es siempre una *vis activa*, una «fuerza», un «germen de acción»³ volcado al futuro, por eso dice en varias ocasiones que la vida es «futurición», y de ahí que defina al hombre como un arquero que lanza su flecha hacia el blanco de su auténtica vocación —si es fiel a sí mismo— o que hable del hombre como «novelista de sí mismo, original o plagiario», o como artífice de la obra de arte de su propia vida, la cual es siempre «aventura y empresa». El hombre es en todo momento libre para realizarse dentro de la circunstancia que le ha tocado en suerte —la cual puede transformar—, por eso Ortega afirma que la vida es la libertad dentro de la fatalidad, puesto que nadie ha pedido la vida ni la circunstancia en la que cae pero se ve forzado a ejecutar su vida y es libre de hacerlo o no, pues siempre puede optar por el suicidio, y tiene que hacerlo inmerso en una circunstancia que puede no sin dificultades transformar o cambiar. Como dice Ortega en *Historia como sistema*, el hombre es *causa sui* y tiene que determinar lo que va a ser, por eso es pre-ocupación; es un *Deus occasionatus*, escribe citando a Nicolás de Cusa, pero cuya capacidad de creación es limitada, por lo que Ortega lo califica en algún momento, recordando a Leibniz, de *petit Dieu*. El resultado de esta creación es una obra original, única y singular, que es evidencial a sí misma. Al mismo tiempo, el hombre, el hombre concreto que somos cada uno de nosotros, tiene un pasado individual —y por eso es biografía— y colectivo —y por eso es historia—, pues es heredero de todo el tiempo histórico, que estrecha su presente y su futuro. La vida, escribe Ortega, «no es una cosa física ni una cosa psíquica. En absoluto no es una cosa ni un modo, acto o estado de una cosa. Es un puro acontecimiento de carácter dramático». O como señala en diversas ocasiones: el hombre no es, sino que va siendo, vive. Esa vida «posee de suyo, por sí misma, estructura» y, por eso, todo lo que en ella pasa, y que a ella pasa, no pasa aisladamente sino que está en conexión, por un lado, biográfica con

³ «La resurrección de la mónada» (1925), III, 787. Este artículo es fundamental para la «biografía» del concepto de «vida como realidad radical». La primera exposición medianamente sistemática de las categorías de la vida se encuentra en la primera lección de *Meditación de nuestro tiempo* (1928, aunque de edición póstuma), VIII, 31 y ss. Luego trató la cuestión con más detalle en otros cursos, de los que él más representativo es *¿Qué es filosofía?*, pronunciado en 1929, también de edición póstuma. Ver especialmente las tres últimas lecciones, VIII, 330 y ss.

toda nuestra propia vida, y, por otro, histórica, pues todo hombre vive en un mundo heredado¹.

Ortega insiste en que se vive siempre desde un «aquí» y en un «ahora» que incluye «junto a la retención del pasado la *protención* hacia el futuro». Por eso dice que tenía razón Nicolás de Cusa cuando afirmaba: «*Ita nunc sive praesens complicit tempus*. El ahora o presente incluye todo el tiempo —el ya, el antes y el después» (*Meditación de nuestro tiempo*, VIII, 37-38), pero teniendo en cuenta que cada hoy lleva en sí tiempos distintos, pues no es el mismo el del joven, el del hombre maduro y el del anciano, pues cada generación vive el tiempo de una forma diferente (*En torno a Galileo*, VI, 393). El futuro se construye siempre desde las posibilidades del «ahora» porque la «vida es historia, nivel, generación. Vida —añade— es tiempo y tiempo es ante todo nueva tarea posible, innovación», pero siempre desde lo que se es y desde lo que ya se ha sido, dado que vamos «incrustados en nuestro tiempo», que marca el «repertorio de posibilidades e imposibilidades, de condiciones, de peligros, de facilidades y de medios». El tiempo «limita con sus facciones la libertad de decisión que mueve nuestra vida y es frente a nuestra libertad —añade Ortega— la presión cósmica, es nuestro destino» (*Meditación de nuestro tiempo*, VIII, 47). De estas cuestiones, hablo en el capítulo sobre «La razón histórica», al tiempo que explico los orígenes de la misma en la obra orteguiana, muestro la intrínseca conexión entre razón vital y razón histórica, y expongo las categorías de la misma, centrándome en algunas como las de «generación», que es para Ortega el gozne sobre el que se mueve la historia, y «crisis históricas», que son los momentos en que se ha perdido la «fe viva» en las «creencias» mientras las nuevas «ideas» luchan por imponerse como «creencias» desde las que

¹ La mayoría de las citas están sacadas de «Aurora de la razón histórica» (1935), V, 372, *Historia como sistema*, VI, 64 y ss., y *La razón histórica. [Curso de 1940]*, de edición póstuma, IX, 537 y ss., texto en el que opone la vida como «aventura y empresa» y «esfuerzo deportivo» a la vida heideggerianamente entendida como «angustia» (IX, 541). La expresión «novelista de sí mismo» la utiliza en diversas ocasiones, v. gr., *Meditación de la técnica* (curso de 1933, publicado en prensa en 1935 y en 1939 como libro), V, 567, e *Historia como sistema*, VI, 66. El tema de la «conexión» es importantísimo en la obra orteguiana. En «Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1935-1936]», de edición póstuma, escribe: «Nada humano existe en aislamiento sino que todo en el hombre consiste en conexión o articulado con el resto» (IX, 193); es una idea fundamental ya en algunos de los primeros escritos de Ortega, como «Moralejas. La pedagogía del paisaje» (1906), I, 99 y ss., y *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 749 y ss.

vivir, pues siempre hay que vivir, según Ortega, sostenido en unas creencias. La razón histórica es un pensamiento fraguado en la crisis de los años 30 y, por lo mismo, muy vigente para entender estos tiempos nuestros, tan dubitativos en tantas cosas, en los que no se sabe bien qué es lo vigente. De ahí que me haya parecido oportuno dedicar unas páginas a hablar del proyecto no cumplido de *Aurora de la razón histórica*, dentro del cual pienso que es importante la relación entre la «historiología» y la verdad. Finalmente, dedico un pequeño apartado a hablar de la técnica como realidad histórica de un hombre que no tiene naturaleza sino historia, según Ortega, y muestro las diferencias esenciales que en este planteamiento existen entre Martin Heidegger y Ortega.

El otro gran tema de la «segunda navegación» es la sociología. Ortega elaboró la suya desde mediados de los años 30 hasta el final de sus días bajo el título común de *El Hombre y la Gente*. En los diversos textos publicados en la nueva edición de *Obras completas* sobre este asunto —cuatro en total, incluyendo dos conferencias y dos cursos completos— encontramos «una teoría filosófica de lo social», afirma Isabel Ferreiro. Con razón pensaba Ortega, como nos recuerda esta autora, que no se podía tener claridad sobre que son determinados fenómenos sociales como la política, el Estado, la opinión pública, el poder social, la nación, el derecho o la justicia si no se tenía claro previamente qué es la sociedad, a la que el hombre no se adhiere voluntariamente sino que se encuentra en ella a pesar de su voluntad y de su sentimiento: «todo hombre —nos dice Ferreiro interpretando a Ortega— es social por igual; y cada uno es sociable en distinta medida y manera». El filósofo madrileño aportó a la sociología algunos conceptos importantes como los que nacen de la distinción entre vida personal, relación interpersonal y sociedad. Algunos de los grandes errores que Ortega achacaba a las interpretaciones sociológicas de su época se debían, según él, a confundir lo social con lo interpersonal, siendo cosas totalmente diferentes. Lo social, la sociedad es para Ortega una cuasi-naturaleza, inhumana —aunque el origen de todo lo social sea remotamente individual—, que, frente a la idea del espíritu colectivo o alma colectiva tan de moda entonces, piensa que es «la gran desalmada» que se impone al hombre a través de las vigencias, de los usos débiles y fuertes como el saludo o el derecho. Los usos sociales son siempre vigentes como reminiscencias de un pasado más o menos remoto y, en tanto que despersonalizados, irracionales o por lo menos incomprensibles a primera vista si no hacemos el esfuerzo de comprenderlos históricamente. Además, tras cada uso está de forma más o menos velada «una posible sanción» si lo incumplimos, así

que todo lo social se nos impone con una violencia más o menos explícita, nos recuerda Ferreiro.

Ortega dedicó en lo que llama su «segunda navegación» numerosos escritos a la historia de la filosofía, quizá porque creía que el modo de pensar inaugurado en la Grecia socrática tocaba a su fin. Por eso anunciaba la *Aurora de la razón histórica*, un nuevo modo de razón, la vital e histórica. El último gran libro de Ortega, que no llegó a publicar, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* es la mejor muestra de este diálogo que el Ortega de los años 40 y 50 mantuvo con los grandes filósofos de la historia, como nos muestra en su capítulo Agustín Andreu, quien insiste en que se trataba «de fundamentar el pensamiento de un nuevo modo, y, verdadera y directamente, favorable a la vida humana». Señala este autor que no es «casual ni caprichoso» que Ortega se vuelva hacia Leibniz, porque frente a la vulgata reiterada del optimismo leibniziano, el filósofo español afirma que en Leibniz comienza el pesimismo. Eso de que éste es el mejor de los mundos posibles, según la famosa frase de Leibniz, lo interpreta Ortega como una ironía del alemán, quien sabía bien de la capacidad del hombre para empeorarlo. Ya en su primera madurez había dicho Ortega que la *Monadología* era una «metafísica de bolsillo» de «definiciones y argumentos buidos, puro nervio dialéctico», un «*vademecum*» («La metafísica y Leibniz», 1925, III, 813). El filósofo alemán le había hecho comprender a Ortega entonces que la vida es una *vis activa* y que, por tanto, el hombre no tiene un ser sino que va siendo, por eso había que volver a replantear los fundamentos de la vida humana, pues habían fallado «las instancias últimas a quien recurrir —las normas de la verdad, de la moral, del derecho, de la política, de la economía» (*La razón histórica. [Curso de 1944]*, de edición póstuma, IX, 676), de ahí que se hiciese necesaria una razón vital e histórica que pusiese a la vida humana en el epicentro del pensar, un pensar que lleva a las cosas mismas desde «la sensación de lo real y concreto —escribe Andreu—, que lo es de multiplicidad, y esa sensación nos la cobramos en la otredad, en la presencia con que se nos presenta e impone el otro que es por donde me descubro yo como otro para mí mismo». Una razón que ha de ser «tan verdaderamente racional como verdaderamente humana», insiste Andreu con Ortega.

Esta filosofía, o lo que sea, pues, como vemos, Ortega dice que la filosofía ha llegado a su fin y se desenvolverá en nuevas formas de pensamiento, alcanza una profundidad notable en la «segunda navegación», cuando se expone con una madurez técnica que muestra el gran conocimiento que de la historia de la filosofía

tenía el catedrático de Metafísica de la madrileña Universidad Central. Pero no por ello, Ortega abandonó su estilo ensayístico y metafórico, que Francisco José Martín denomina «un humanismo de las formas» que va al fondo de los asuntos, pues «fondo y forma son inseparables» en la filosofía orteguiana. No podía ser de otro modo en quien mostró desde el principio de su escritura un gran interés por el estilo y por el concepto; «voluntad de estilo» y «voluntad de concepto» van unidas en Ortega, y así, insiste Martín, «filosofía y literatura se dan juntas en su obra constituyendo una inescindible unidad», obra que, al tiempo, siempre está ligada a su circunstancia concreta. Por esto conviene recordar, como hace Ignacio Blanco en su capítulo, que la mayor parte de la obra de Ortega, incluyendo la de contenido filosófico más estricto, se publicó originalmente en periódicos madrileños y bonaerenses. Estos textos fueron originalmente pensados como artículos para la prensa diaria o las revistas de la época, algo, por otro lado, bastante habitual en el mundo hispánico de entonces y no ajeno a otros ámbitos como, por ejemplo, el francés. Es el momento en el que los intelectuales se presentaron al gran público con ánimo de guiarlo u orientarlo. Ortega quiso ser «aristócrata en la plazuela [...] intelectual que es el periódico» («Prólogo a una edición de sus obras», 1932, V, 98), pues, como nos recuerda Blanco, su filosofía siempre quiso ser un diálogo con el lector, con el lector medio al que se dirige, de ahí que le parezca que «es la claridad la cortesía del filósofo» (*¿Qué es filosofía?*, VIII, 134) y que pretendiera siempre ser comprendido, para lo que recurre, incluso ante las cuestiones más técnicas de la filosofía, a ejemplos de la vida cotidiana y de la literatura, sin olvidar la fuerza de lo que Blando llama el «dramatismo de la idea» para atraer la atención de su oyente-lector.

Una de las vías de interpretación de la filosofía orteguiana que pienso que puede aportar novedades en los próximos años, desde luego en diálogo más o menos discrepante con otras vigentes, es la que conecta a Ortega con la hermenéutica, en un doble sentido, como muestra Jesús Conill: por un lado, leyendo a Ortega dentro de la tradición hermenéutica «oficial» (Friedrich Schleiermacher, Dilthey, Heidegger) y estableciendo conexiones con autores posteriores como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, y, por otro, viendo en la «dimensión hermenéutica» de la razón histórica como razón narrativa un método para entender que «el carácter más auténtico del pensamiento no viene de los esquemas lógicos, sino de su trasfondo vital e histórico», por lo que hay que «desnaturalizar» los conceptos con los que intentamos entender la vida y someterlos a su «historización», como señala Conill, quien insiste en que

también hay que tener presentes otras «líneas de fuerza de carácter hermenéutico», como Nietzsche, quien retoma así su lugar «en el trasfondo de la génesis de la razón vital» y, con él, la «fantasía», pues conviene no olvidar que el hombre es, según Nietzsche y Ortega, el «animal fantástico». Habrá que estar atentos para ver dónde nos puede llevar lo que Conill llama «la transformación hermenéutica de la fenomenología que ofrece Ortega», la cual le permitió «no caer en la deriva ontológica» de Heidegger, «sino radicalizar la perspectiva pre-ontológica de la hermenéutica». De esta forma Nietzsche y Dilthey aparecen como inspiradores de lo que Conill denomina «hermenéutica de la vida», en perjuicio de la a veces tan exagerada interpretación de la influencia heideggeriana. Atendiendo a estas inspiraciones o influencias en términos de relaciones de contexto y diálogo podemos destacar la originalidad de la filosofía de la razón vital e histórica, la cual, evidentemente, no es adánica.

Desde el planteamiento de que la filosofía orteguiana, como filosofía práctica que también es, busca «salvar las circunstancias», Jaime de Salas nos ofrece una visión compleja de la idea de perspectiva, teniendo en cuenta que 1) «todo pensamiento se desarrolla en un contexto histórico y social»; 2) que «todo conocimiento debe entenderse desde la perspectiva de quien lo ha hecho», es decir, desde un «perspectivismo epistemológico»; 3) que todo conocimiento ha de atender a la perspectiva del pensador, es decir, a un «perspectivismo metodológico»; y 4) que todo individuo debe atender éticamente «a su propia perspectiva y orientar su vida de acuerdo con ella». Para Ortega, «el ser definitivo del mundo», como dice en las *Meditaciones del Quijote*, es «una perspectiva» (I, 756), y «cada vida»; como dice en *El tema de nuestro tiempo*, «es un punto de vista sobre el universo» (III, 614). Por eso, al hombre, si realmente quiere ser, no le queda otro remedio que ser auténtico —como nos recuerda Jaime de Salas citando «Pidiendo un Goethe desde dentro» (1932)—, para lo que tiene la tarea nada fácil de reconocer su propia vocación, que es siempre individual pero que atiende a unos valores y a un contexto dado.

La vocación del hombre no se puede realizar sino en sociedad. La política fue para Ortega no sólo una constante pre-ocupación desde su juventud sino una ocupación intensa en algunos momentos de su vida, como cuando agrupó a los jóvenes de su generación en la Liga de Educación Política Española (1913-1914), colaboró activamente en la prensa como intelectual inmerso en el debate político a través de *El Imparcial*, *Faro*, *Europa* o *El Sol*, o contribuyó a la proclamación y constitucionalización de la Segunda República con la Agrupación al Servicio de la República (1931-1932). Su filoso-

fía resalta «el primado de la acción», como escribe Jesús Díaz, y muchos de sus textos suponen «una prolongada y a veces tortuosa meditación acerca de la libertad humana y la necesaria construcción de la identidad individual y colectiva que hemos de llevar a cabo en el ejercicio de la misma». No se puede desligar, remarca este autor, su metafísica de su filosofía moral, de «su teoría de la vida como realidad radical» y del «atributo fundamental de la misma, la libertad», y tampoco de otro concepto clave de «su entramado moral [...], la vocación, la realización auténtica de cada uno de nosotros», que «no se nos muestra [...] como algo completo, hecho, terminado, con perfiles claros», sino que en tanto que es la de un ser que no es sino que va siendo se presenta siempre como una cuestión que no deja de ser problemática y controvertida, como muestra el autor, si la ponemos en relación con un «universalismo moral».

El liberalismo es, nos indica con acierto Jesús Díaz, «el nudo gordiano» de la filosofía política de Ortega. Por eso dedica varias páginas a los distintos contenidos del mismo según las épocas, desde el liberalismo social o socialismo liberal de la juventud, que ofrece un carácter revolucionario y que implica la actuación activa del Estado en materia social, al liberalismo conservador de la madurez, tan crítico con el que llama liberalismo avuncular del siglo XIX y, en cambio, tan atento a la *libertas* romana en la versión republicana de Cicerón, nada liberal en el sentido moderno. Díaz muestra «la a veces difícil articulación de ciertas enunciaciones» del liberalismo orteguiano «con la democracia», a pesar de que Ortega afirma en *La rebelión de las masas*, y no se desdice de ello en toda su vida, que «la forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal» (IV, 420), y que cualquier forma que se imagine para el futuro tendrá que fundamentarse en la misma. Más allá de las posiciones políticas concretas y de las articulaciones de su filosofía política, el liberalismo fue para Ortega «antes que una cuestión de más o menos en política [...], una idea radical sobre la vida: es creer —afirma— que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino» («Socialización del hombre», 1930, II, 831).

La estética es otro tema transversal en la obra orteguiana, aunque el mismo Ortega afirmó en varias ocasiones que no era experto en la materia, como nos recuerda Eve Giustiniani. Su obra *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* es un referente internacional para entender lo que estaba pasando en el arte (pintura, poesía, novela, música) en el primer cuarto del siglo XX desde la perspectiva de quien diagnostica lo que está viendo sin hacer apología de las vanguardias ni oponerse a ellas. Ortega

mira y cuenta lo que ve: un «arte deshumanizado» que presenta tres grandes características, según resume Giustiniani siguiendo a Ortega: «el rechazo del realismo mimético, o sea la «deshumanización»; la tendencia a la depuración y la preocupación por la forma —dicho de otro modo, el arte por el arte—; y la propensión a la ironía, al humor, al juego, es decir la «intrascendencia»». Para Ortega, «el arte nuevo» era un síntoma de «la nueva sensibilidad» del nuevo tiempo, y con su vitalidad, que coincidía en parte con lo que Ortega llamó el «sentido deportivo y festival de la vida», como nos recuerda Giustiniani, «ponía en cuestión los cánones decimonónicos y con ellos toda la ideología de la modernidad». La superación del idealismo que Ortega proponía como el tema de su tiempo y el arrumbe de la «vieja política» que suponía una superación del liberalismo decimonónico se conjugan así con el nuevo arte dentro de «una misma empresa intelectual de deconstrucción de la modernidad». Pero los tiempos corrieron muy deprisa y a este «arte deshumanizado» los más jóvenes quisieron oponer un «nuevo romanticismo», un «arte comprometido» con la revolución social, fuese esta fascista o bolchevique. Quizá ante la incomprensión de este arte politizado, y a la vista de las consecuencias, el Ortega maduro de después de la Guerra Civil vuelve sus ojos a algunos maestros de la pintura en sus *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950).

El filósofo no sólo escribió sobre arte sino que ayudó a difundir el mismo e impulsó la obra de jóvenes autores a través de los periódicos, revistas y editoriales en los que ejercía influencia. Su *Revista de Occidente*, fundada en 1923, fue, como escribe Giustiniani, «un importante centro de difusión de las vanguardias tanto artísticas como literarias».

La comprensión del mundo que el filósofo alcanza parte de la que tiene de sí mismo y, en particular, de la vivencia del cuerpo propio. De ahí la importancia que al mismo se dio en los orígenes de la filosofía y que en el siglo xx el cuerpo recuperase su papel de protagonista en la reflexión filosófica. Ortega —señala Nelson Orringer siguiendo a Pedro Laín, y se hace eco de la afirmación Agustín Serrano de Haro— es quien ofrece en este punto una de las perspectivas más «prometedoras» para alcanzar «una teoría completa del cuerpo humano», sin perjuicio del valor de las aportaciones de Husserl, Simmel, Scheler o Alexander Pfänder, entre otros. El artículo «Vitalidad, alma, espíritu» es en palabras de Serrano de Haro el intento «más analítico del filósofo madrileño por tematizar «el intracuerpo»». Como señala Ortega en el texto citado, el cuerpo es «el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento», pues lo conocemos por fuera y por den-

tro (II, 570). El hombre es el ser viviente que con más capacidad ha conseguido expresar su «dentro», seguramente también el más complejo del universo, al menos del conocido. Nuestro cuerpo, que «es de suyo un cuerpo subjetivo, afirma Serrano de Haro, nos es «pre-predicativo, incluso pre-perceptivo», por lo que no cabe una «dicotomía ontológica con la conciencia». La fenomenología del cuerpo que Ortega apunta en los años 20 tenía como finalidad desarrollar una «antropología filosófica» en la senda de Scheler, pero la lectura de *Ser y tiempo* (1927), de Heidegger, llevó a Ortega por otro camino, el de una ontología de la vida, una metafísica, «una filosofía primera y no sólo una antropología en actitud natural», como indica Serrano de Haro.

Finalmente, Tomas Domingo Moratalla nos ofrece en su capítulo «un pequeño mapa para adentrarnos en un pensamiento tan complejo y con tantos vericuetos» como el de Ortega. Lo hace desde una aproximación hermenéutica a la obra orteguiana que empieza con una reflexión sobre la «mirada». Domingo Moratalla mira lo que Ortega ha dicho, mira lo que otros han dicho sobre lo que Ortega ha dicho y nos invita a «mirar con Ortega», insistiendo en la necesaria «contextualización» de los escritos orteguianos para su adecuada comprensión. El autor resalta la importancia de la nueva edición de las *Obras completas*, que «suponen —según afirma— un nuevo comienzo en la lectura e interpretación» de Ortega, «listo para el siglo XXI», y va destacando los textos fundamentales de cada uno de los diez tomos y las posibilidades que a la investigación abre su aparato crítico. Luego, señala los estudios orteguianos más destacados, centrándose especialmente en los de los últimos años.

Pasen y vean, digo, lean.

Agradecimientos

A Juan Antonio Nicolás y a la editorial Comares tengo que agradecerles la confianza depositada en mí para coordinar este trabajo y la paciencia con que han aceptado las demoras en la entrega del mismo.

Agradezco muy sinceramente a los autores de esta *Guía* que aceptasen la sugerencia de escribir un capítulo y que se hayan atenido rigurosamente a los términos de la solicitud, no sólo dentro del estrecho margen temático que a cada cual le propuse —todos podrían escribir varios libros sobre Ortega y la inmensa mayoría lo han hecho o lo harán— sino también dentro del modelo y de la extensión prefijados.

Enrique Cabrero Blasco, siempre atento al detalle, me ha ayudado mucho en la edición de los textos. Sin esta colaboración, el resultado final se hubiera demorado aún más y, seguramente, no hubiera sido igual de bueno. Por eso le estoy agradecido. La responsabilidad de los aciertos, si los hay, es compartida, pero la de los errores, es exclusivamente mía.

Quiero agradecer también el apoyo de mis compañeros de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y del Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid. Compartir con ellos mis inquietudes intelectuales me ayuda a seguir adelante en medio de las no pocas miserias humanas del día a día académico.

Soy un hombre con suerte por estar rodeado de mujeres: Eva, Alicia y Adriana, a quienes tengo que agradecer no sólo que soporten que mis investigaciones y quehaceres universitarios les roben un tiempo que pasa y que no vuelve sino que no pocas veces lo reclamen y me hagan tocar tierra, es decir, me hagan ser

«rigorosamente» orteguiano y me obliguen a anteponer el vivir al filosofar e historiar. Sin ellas, y sin mi familia y mis amigos esta vida tendría un sentido muy diferente, o a lo mejor ni lo tendría a pesar de la mucha belleza, bondad y bien que por tantas partes uno encuentra y de que haya millones de libros, de obras de arte y de paisajes naturales y humanos para dedicarse a la contemplación. De lo otro..., también hay, pero uno mira para otro lado y sigue viviendo; no merece la pena perder ni un rato prestándole atención, salvo para limpiarse cuando a uno le contamina.

I

BIOGRAFÍA DE UNA FILOSOFÍA

De camino hacia sí mismo (1905-1914)

PEDRO CEREZO GALÁN
Universidad de Granada

1. EL NACIMIENTO DE UNA VOCACIÓN

En todas las cosas humanas son decisivos los comienzos, y, muy especialmente cuando se trata, nada menos, que de una vida intelectual. ¿Cómo se abre un camino de pensamiento y ensaya sus primeros pasos? ¿Qué intereses lo impulsan y sostienen en marcha? ¿Hacia dónde se dirige? Y puesto que todo camino supone una actitud, ¿cómo nace una vocación intelectual? Al margen de disposiciones psicológicas y motivaciones ambientales, que son sin duda relevantes, me refiero sustancialmente a los problemas que fuerzan a pensar y determinan el trazo y argumento de una vida pensante. En ella nada queda externo y accesorio, sino que todo se convierte en un motivo interno de inspiración. Ciertamente en toda vida cuentan, como luego hará ver Ortega, su circunstancia y su coyuntura histórica, también en la intelectual, pero no menos ese punto invisible de germinación, una simiente de luz, como el primer destello de la idea, que un buen día lucirá, como una estrella, según la metáfora heideggeriana, en el cielo del mundo¹.

Ortega estaba destinado por el ambiente de una familia de cierto relieve social y de tradición liberal, y, desde luego, por su excelente dotación intelectual y preparación, hacia la vida pública, tal vez al alto periodismo, que le venía de raza, o al foro, a la cátedra, o a la política. De adolescente vivió el trauma nacional del Desastre de 1898, que puso en carne viva la conciencia de la decadencia española y reactivó el movimiento regeneracionista. Para los

¹ «Pensar es la restricción a un pensamiento, que una vez erigido permanece como una estrella en el cielo del mundo» (HEIDEGGER, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1947, p. 7).

jóvenes inquietos y sensibles, aquel acontecimiento constituyó una experiencia generacional determinante: «Nuestra mocedad —dirá más tarde, en 1914, cuando su generación se presente en escena— se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza» (I, 741), y por lo tanto, «ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu» (I, 710). Y, desde luego, aquella coyuntura trágica dejaba ver una circunstancia angustiosa de ruina y desolación. Ante el «paisaje maestro del Guadarrama» —«los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma» (I, 102), escribía Ortega recordando quizá el gesto meditativo y ensoñador de Giner de los Ríos—, el joven Ortega encontró la verdad irrenunciable de su herencia histórica —«yo soy al menos un celtíbero»—, un español que se rebelaba frente al destino de aquellos «campos malditos, campos comprados con los treinta dineros que únicamente sugieren alguna traición o algún crimen antiestético» (*idem*). Así veía entonces la historia de España. Tales coyuntura y circunstancia vinieron a determinar la pasión dolorosa de España, de que iba a brotar el impulso originario de su pensamiento. El joven Ortega se ensueña en el alma de un joven radical, idealista, con un furor heroico constructivo. «Rubín de Cendoya, místico español, se detuvo melancólicamente. Allá en la altura se pusieron unas nubes tan rojas que temimos si el sol se habría herido contra los picos agudos y como eternos de la sierra» (I, 101). Pero lo herido por el paisaje de altas cimas y agrias torrenteras había sido su corazón. Buscando un revulsivo a tanta miseria, Ortega, como algunos jóvenes radicales como él, Ramiro de Maeztu, dieron en leer ávida y apasionadamente a Nietzsche y quedaron fascinados por la llamada del «superhombre».

Nietzsche nos fue necesario [...]. Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España —¡vergüenza da decirlo!— en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional (I, 176).

De Nietzsche recibió el joven Ortega el *páthos* de la crítica y el entusiasmo creador. De la primera da fe, en el temprano artículo «Glosas», su alabanza de una crítica personal, comprometida, de estilo heroico. «La *gente* necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Ésta es la personalidad, la voluntad de potencia» (I, 8); y en «Moralejas», pocos años más tarde, vuelve a insistir en su ideal de una crítica bárbara y fuerte, rompedora y creadora, desde las cosas mismas que conciernen a la vida. Por vez

primera Ortega daba indicios de querer dedicarse a la tarea de la crítica, que ejerce con maestría, por ejemplo, en su recesión de la «Sonata de estío» de Valle-Inclán. Si de un lado, la gran crítica ha de ser di-sociativa, rompedora de los lugares comunes y las ideas preconcebidas, del otro, debe engendrar nuevas asociaciones de palabras e imágenes, como la prosa de Valle Inclán, capaces de repristinar la lengua y abrirla a nuevas experiencias. «Esta faena de unir ideas muy distantes por un hilo tenue, no la ha aprendido de juro el Sr. Valle-Inclán en los escritores castellanos: es arte extranjero y en nuestra tierra son raros quienes tuvieron tales inspiraciones» (I, 26). Ortega, modernista de estilo mental, sugestivo y penetrante, e idealista de nuevos e imprevistos horizontes lo estaba aprendiendo de Nietzsche. Como también aprendió de él el culto de la individualidad creadora, el regusto aristocrático, y su filosofía de una vida ascendente, de una vida que no responde a otro imperativo que el ansia de más vida, de un transcendimiento sin trascendencia. Criticaba, ciertamente, al modernismo externo y ornamental, porque no había sabido situar el interés humano en «el centro de gravedad de la poesía» (I, 97) y abogaba por el gran arte como «una actividad de liberación» (I, 98). El idealismo del superhombre y el vitalismo de una cultura de signo ascendente parecen darse cita en una metafísica trágica que, como la gran poesía, se sustente en la experiencia de desgarrar, de dolor cósmico, «sobre el que gravite la vida toda del individuo. Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo» (I, 99). Y en medio de estas declaraciones de propósitos, se le escapaba al joven Ortega su confesión íntima: «Hay que ser fuente, manantial, profunda veta de humanidad que rezume santa energía estética, renovadora, impulsora, consoladora» (I, 97).

Aquella primera actitud se refleja especularmente en su elogio a su amigo Francisco Navarro Ledesma, con motivo de su muerte prematura: «Coexistían en él las dos más altas virtudes modernas: el cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible» (I, 106). Sospecho que ésta era la actitud que llevó a Ortega a buscar disciplina intelectual y sustento a su idealismo en la cultura alemana. Pero España, ¿era tan sólo una desolación? Exageraba, sin duda, al decir que su generación no había tenido maestros, pues detrás tenía, al menos, que no era poco, el regeneracionismo institucionista de fuste cultural, reformador y moderno, y el regeneracionismo costista, y ambos influyeron en el joven Ortega para su primera orientación. De Costa iba a recibir la consigna, que hará suya, de «regeneración y europeización». «Uniando fuertemente

ambas palabras —dirá más tarde con motivo de su muerte— don Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares» (I, 404). De Giner de los Ríos, la severa actitud exigente y el entusiasmo por la formación de hombres nuevos y las ideas regeneradoras. «Ahí está don Francisco Giner, que es una de las fisonomías más raras y venerables en nuestro país. El señor Giner se ha pasado la vida dando razones y no se le ha hecho caso. Su exigua envoltura mortal oculta uno de los postreros yacimientos de entusiasmo que quedan en España» (I, 241). ¿No sería oportuno tomar algunas de sus razones regeneradoras y sustentarlas desde una cultura más sólida y sustantiva, y proyectarlas en la vida pública con un nuevo método de presencia y acción intelectual, no ya sólo en la escuela, sino en la prensa, en la plaza, en asociacionismo civil por la cultura? Si el 98 había significado la condensación de la conciencia crítica de decadencia, que se fragua en torno a 1890 en la vida española, era de esperar que de aquella tradición crítica e ilustrada le vinieran a Ortega los primeros impulsos. Más allá de Costa y Giner, le llegaba la pregunta decisiva, que se habían hecho Larra, Cadalso, Saavedra Fajardo, ¿dónde está España? «Y es esta pregunta como un corazón sucesivo que fuera pasando por una fila de pechos egregios; como un dolor, siempre el mismo, que proporcionara a esos individuos, tras de sus particularidades, una identidad profunda y seria» (I, 537). Especialmente con Larra, escribía, que no se podrá leer «sin emoción *sinfrónica*» con su grito de desesperación (II, 304). Y, sobre todo, Cervantes, «el español profundo y pobre», vagamundo melancólico, que trocó su burla a los ensueños heroicos en una serena comprensión reflexiva de la realidad. En Alemania le cogió a un joven Ortega el III Centenario de la conmemoración de *El Quijote* en 1905, y lamenta no estar en sazón para aprovechar aquella oportunidad de hacerse oír, a la par que critica la escasa altura de los fastos que se preparan. «He pensado durante mucho tiempo en el *Quijote* y en estas cosas» (CJE, 41.^a: 142)² —le escribía a su padre en 1905, cuando se entera que va a dar una conferencia en El Ateneo sobre Alonso Quijano el Bueno, y se atreve a soltarle algunos de sus apuntes sobre el tema. Nada de moralismo o inmoralismo al uso. Don Quijote, «caballero de la melancolía, y por eso como todos los melancólicos, abre al dar con la realidad ojos tan asombrados» (CJE, 41.^a: 137). ¿Acaso

² *Cartas de un joven español*, ed. de ORTEGA, S., Ediciones El Arquero, Madrid, 1991. En lo sucesivo serán citadas por la sigla CJE, seguida del número de carta y página.

como a él mismo le estaba ocurriendo? Pero, aun derrotados los ensueños quijotesco, cabía en su actitud una nueva idealidad:

Hay, pues, necesidad de salvación. ¿Cómo? Es preciso obrar [...], pero más sólido que un ideal *yoísta*, un credo comprensivo, cuyo significado sea más extenso que nosotros mismos y por tanto podamos apoyarnos en él cuando desfallezcamos. Este ideal, esta locura es la que representa D. Quijote; la patria por la bondad — servir a la patria por la bondad, la sinceridad, el valor de las propias convicciones y el exigir mucho de nosotros mismos antes de censurar. El modelo es don Quijote; fue bueno y fue caballero andante de Dulcinea; seamos buenos y seamos caballeros andantes de esta angustiada Dulcinea de nuestra patria (CJE, 41.^a: 141).

Discrepaba, por tanto, de la lectura energuménica que del idealismo quijotesco había hecho Unamuno en *Vida de don Quijote y Sancho* y hasta se atrevió a llamarle la atención a su buen amigo Navarro Ledesma, porque en su libro sobre Cervantes, echaba de menos «severidad y serenidad», indicándole lo que era por estos años su propia voluntad de estilo. Como ya tengo escrito, «Ortega sale al encuentro de Cervantes en el camino por encontrarse a sí mismo, en su vocación y su misión»³, y hasta en su estilo mental, tal como se muestra en sus *Meditaciones del Quijote*. Ahora, me interesa subrayar el encuentro con su vocación, que va perfilándose en su primer contacto con la cultura alemana. En sus cartas juveniles hay varios documentos muy elocuentes. En la misma carta al padre, donde le aconseja sobre el tratamiento que debía dar del quijotismo, le anunciaba un giro en su orientación:

Esto ha trastornado mucho el propósito de porvenir que yo me había formado, de vivir la existencia más en artista, en literato y en sus correspondientes posibles éxitos, que en científico, en esa otra cosa terrible que se llama sabio. Y es el caso que ni personas ni libros han influido en mí para esta mutación [...]. Ha sido, pues, una resolución espontánea mía y creo que una natural evolución de lo que me venía rondando hace tiempo: el horror hacia el *à peu près*, hacia el sinsontismo (sic) intelectual de los que en España se dedican a vivir de la cabeza (CJE, 41.^a: 135-136).

De *écrivain*, a la francesa, a *savant* a la alemana, pero no como mero *Gelehrte* erudito, sino con una proyección práctica regenera-

³ Véase la sección «Cervantes en Ortega», en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 34-67.

dora, al estilo del gran Fichte. En carta a su novia, de 1906 añadía una variante significativa:

Hay en mí una lucha que ahora comienza y Dios sabe lo que me dudará referente a mi porvenir: debo tomar la vía sosegada y oculta del hombre privado, del escritor, del sabio, o la otra más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra, hasta hora vencíame el primer camino; ahora comienza el segundo a luchar (CJE, 128.^a: 455).

Entre lo uno y lo otro, como gozne entre la ciencia y la política, estaba la pedagogía, que no era sólo enseñanza sino psicagogía o conducción de espíritus, como creían Giner y Unamuno. De este año 1906 es un excelente informe que redacta para *El Imparcial* sobre «La Universidad española y la Universidad alemana», muy en línea con las inquietudes ginerianas, urgiendo así al obligado «cambio de rumbo» en España con el modelo científico y humanístico, a un tiempo, de una institución de alta cultura, que «no es ni practicismo ni tecnicismo» (I, 68). Y de un año antes, 1905, es el documento más importante de esta primera etapa formativa: el Discurso que escribe a su padre para «Los Juegos florales de Valladolid», un primer programa para despertar la conciencia nacional, remedando el estilo y el ademán de Fichte. Allí están en germen muchos temas del Ortega reformador: su descubrimiento de un nuevo patriotismo, no de glorias, sino de íntimas exigencias personales —«ahora patria es algo íntimo, que llevamos cada uno dentro» (CJE, 752)—; la reivindicación de una nueva España, ya en ciernes, frente a la hueca y convencional —primera alusión al tema de las dos Españas de tanto alcance en su futuro planteamiento—; la apelación a una sana moral pública, que implica directamente el compromiso del ciudadano, pues «nada de cuanto acontece en mi país puede serme indiferente» (VII, 79); el anticipo de un proyecto de educación cívica, «como veis, antes que abrir el cauce, hay que abrir el manantial. Y esto sólo se consigue con la educación» (VII, 857), un primer diseño del vasto problema de España, económico, social y religioso, y sobre todo, del gran problema de fondo, la educación y la cultura:

Una sola cosa es preciso que no olvidéis: el fin de todos nuestros empeños es hacer un pueblo: la educación, pues, cualquiera que sea su forma, habrá de ser una educación nacional. Podría resumirse cuanto os llevo dicho de esta suerte: *la cuestión política es una cuestión moral, pero la cuestión moral es una cuestión de educación y ciencia* (VII, 85-86, cursivas mías).

El joven pensador ha encontrado ya, con su vocación, su problema y su actitud. Y con esta resolución intrépida y confiada inicia su camino de pensamiento.

2. UN PROGRAMA DE ILUSTRACIÓN

Nótese que con su hondo sentido de cultura sustantiva, a la europea, un joven Ortega de veintidós años estaba traspasando la raya del regeneracionismo de Costa y de Giner, y desde Europa, concebía un programa cultural sin mimetismos ni beatería, pues no dejaba de advertir que «sólo españolizando lo europeo, quilificándolo según la fórmula étnica nuestra, se nos tornará en sangre corredora y viviente» (I, 69). A Joaquín Costa le faltaba, le reprochará más tarde, una idea directriz de Europa (CJE, 200.^a: 674) y haber atribuido «la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes» (I, 715) y no a un mal endémico en su cultura. A Giner de los Ríos, le sobraba el estrechamiento krausista de sus postulados y un método de cenáculo ideológico, que Ortega quería ver superado por un movimiento social por la cultura. Había, pues, que concebir un nuevo neorregeneracionismo, de más calado y alcance, en suma, un programa integral de Ilustración, que nunca tuvo España. Su estrategia consistirá en agrupar a la vanguardia de la juventud intelectual española para un «partido de la cultura», cuyo liderazgo le reclama a Miguel de Unamuno: «Tengo muchos proyectos con V.: creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo [...]. No hay más remedio, es un deber. Hay que fundar el partido de la cultura» (Epis., 14.^a: 77)⁴. Para ello tenía que mantener a raya las tendencias neorrománticas e irracionalistas de fin de siglo, y sustentar un idealismo objetivo de nuevo cuño kantiano-fichteano. Esto representó, en clave positiva, su formación en su segunda estancia en Alemania, el bienio 1906-1907, esta vez en Marburgo⁵, la ciudadela del neokantismo, junto a Paul Natorp y Hermann Cohen: la reactualización del idealismo clásico de Platón y del idealismo kantiano en un nuevo trascendentalismo de la experiencia objetiva, en la ciencia, el derecho, la religión y el arte, aun cuando luego, andando el tiempo, se le antoje una filosofía académica, varada en sistemas ajenos a los problemas reales.

⁴ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de ROBLES, L., Ediciones El Arquero, Madrid, 1987. En lo sucesivo será ciguatado por la sigla Epis.

⁵ Sobre una valoración objetiva de esta segunda estancia en Alemania, véase ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pp. 57-66.

En las cartas a Unamuno de estos años, a la par que le prevenía cariñosamente de su proclividad al nietzscheanismo, que él creía ya haber superado, en nada le insistía tanto como en la vuelta a los grandes lemas de la *Aufklärung*: «Ley, ley, cauce y retén para nuestras almas: lo *clásico* de Goethe —le escribe citando sus versos—. El amor a la ciencia, a lo claro, a la ley nos reúne, nos hermana. Juremos que de hoy en más concluirá el pecado secular español, el pecado contra el Espíritu Santo, el horror a la ciencia» (Epis., 15.^a: 78-79). Ésta es la consigna, la ciencia, «*la única garantía de supervivencia moral y material en Europa*» (I, 189) —escribía en «Asamblea para el progreso de las ciencias»— y, desde luego, la única oportunidad para España, cuya tradición cultural le merece un juicio severísimo:

Enormes recipientes de idealismo habrían bastado apenas para higienizar la historia de España y no hemos tenido acaso ningún gran idealista. Cervantes mismo se detuvo a la mitad de camino: amó demasiado, se quedó en San Francisco. No tuvo el valor de las negaciones ásperas, de las cauterizaciones, de las amputaciones. En cambio, véase qué hijas nos nacieron: la moral senequista, la moral jesuítica, dos beatas lascivas. Y por hijos tuvimos el quietismo y el conceptismo, ¡qué asco! Tras un siglo de haber sido formulado el «imperativo categórico» no ha habido dos docenas de españoles que le hayan mirado frente a frente, de hito en hito, y aún está por estrenar en España esa navaja de afeitar vicios (I, 192).

El lema del clasicismo —razón/norma/disciplina—, como antídoto a todo casticismo neorromántico, fue la base de su correspondencia con Julio Cejador. El casticismo se pierde en variedades étnicas, de carácter histórico/natural, mientras que el clasicismo se eleva a leyes normativas, trascendentales. «El sentido de la especie es el género y el de la variedad, la especie [...] —le escribe—. Sepa sólo, para que lo dicho no quede sin sentido, que para mí *el hombre*, *lo humano*, no es algo que *es*, sino algo que *debe ser*» (CJE, 199.^a: 670). Y en su artículo de 1907, «Teoría del clasicismo», en diálogo con su doble Rubén de Cendoya, el místico español, lo consignaba expresamente:

Si creemos en la cultura, tenemos que creer en el clasicismo, porque es éste, en mi entender, algo así como un principio de conservación de la energía histórica [...]. Si, hermano Cendoya, incivil porque no puede responder a la demanda: *¿Quid iuris?* ¿Con qué razón? Lo racional es lo que constituye lo civil, lo jurídico; es el terreno en que pueden ensamblarse las diferencias individuales y aunarse en ciudad, en sociedad jurídica, pasando de lo selvático a lo ciudadano (I, 121).

Curiosamente ahora es Ortega quien habla por voz propia y no Rubín de Cendoya, cuyo idealismo místico subjetivo del superhombre está dejando paso al idealismo objetivo de la clasicidad. Es un momento decisivo en la evolución espiritual de Ortega, que marca su distanciamiento del frenético y tórrido Nietzsche y su giro hacia la serenidad y sobriedad del clasicismo. Y por eso no dejaba de atestiguarlo como una experiencia decisiva. «Cual todos los españoles mozos de esta hora he movido yo larga guerra a mi «yo» para arrojarlo, como un mal can, de los fanos consagrados a la lógica y a la ética, a la vida especulativa y a la vida moral» (I, 121). Desde el temple de la clasicidad se explica también la polémica que mantuvo en 1908 con Ramiro de Maeztu acerca de «¿Hombres o ideas?», en que ya se adivina la contraposición de subjetivismo voluntarista y objetivismo. Para evitar un pseudodilema en el planteamiento —precisaba Ortega—, se trata de fijar «un *prius*, un antes» —«¿Es la historia humana en definitiva producto de individualidades prodigiosas, de héroes como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche —o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupendas figuras personales?» (II, 28). Maeztu, sobre la partitura de Unamuno, abogaba por el individualismo creativo de los héroes, mientras que Ortega le replicaba apelando a la fuerza productiva de las ideas, capaces de suscitar hombres que las sirvan. El acento había, pues, que ponerlo, según Ortega, en el valor objetivo de la cultura, que no es nada genialoide, subjetivo, vago y emocional sino «el mundo preciso» (I, 199). «Sin ideas precias no hay voliciones precisas» (I, 200) —le argüía frente al ideal del hombre de voluntad enérgica que propugnaba Maeztu. El punto de sustentación de la cultura no es el hombre/individuo sino las ideas en su valor genérico, y éstas no en mera rapsodia, sino integradas en la unidad de un sistema ideativo. «Sistema es unificación de problemas, y en el individuo unidad de conciencia, de las opiniones [...]. Es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte» (I, 201). Si faltaban, pues, moral subjetiva, voluntad, resolución, éstas sólo podían venir de la moral de la ciencia, de la disciplina del intelecto. De ahí el acerado dilema con que enfrentaba a su amigo: «O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno» (I, 200)⁶.

⁶ No fue Ortega enteramente consecuente con este planteamiento dilemático, pues su estilo, como luego se indicará, fue un compromiso lúcido

Era inevitable que, a la postre, su defensa del idealismo objetivo le llevara a tener un encontronazo con Unamuno, en quien seguía viendo, pese al giro subjetivista de sus ensayos a partir de 1900, «uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas». Una indiscreción de Unamuno en carta a *Azorín*, que este hizo pública en ABC, en que el vasco se destemplaba contra «los papanatas que están bajo la fascinación de *esos europeos*», colmó el vaso de la paciencia del joven Ortega:

Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España (I, 256).

Para colmo, y tras el exabrupto de que «inventen ellos», Unamuno llegaba a preferir a Juan de la Cruz a Descartes, caso de no poder darse ambos en un mismo pueblo, y este juicio lo sintió Ortega como una provocación. ¿Qué extraña y arbitraria ocurrencia era aquella de preferir a un místico incandescente frente al fundador de la modernidad europea? «Lo único triste del caso es que a don Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada, el pardo sayal de Juan de Yepes» (I, 257). Unamuno era ya caso perdido para la gran empresa de Ilustración, que se proponía Ortega. Su «misticismo energuménico», como lo califica, su voluntarismo, su idealismo ético en la lectura desaforada del quijotismo, su desconsideración de Cervantes como un literato de ocasión, todo se le revelaba a Ortega como una distancia, ¡ay!, insalvable. «¿Dónde iremos ahora a buscar la *bonne compagnie*?» —se lamentaba finalmente. Y, sin embargo, por respeto a su figura, al margen de este incidente, no quiso polemizar con él, y por no aumentar las reyertas individualistas de la plazuela:

En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido Campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual (I, 259).

A partir de este momento Ortega emprendía en solitario su programa ilustrado de salvaciones.

y productivo entre el rigor del pensamiento y la fuerza retórica de la imagen.

3. «¡SALVÉMONOS EN LAS COSAS!» SECULARIZACIÓN Y SOCIALIZACIÓN

El nuevo lema resumía muy certeramente la posición del idealismo objetivo, pues las cosas-maestras de que aprender y que poder usar como tablas de salvación, no eran las de la vida doméstica y cotidiana, sino las archicosas, al modo platónico, las normas trascendentales y los valores. «Cuando hablo de cosas — precisaba Ortega— quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores sino legislados [...]. Así, pues, me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas» (II, 34). Claro está que junto a ello, todavía resonante la polémica habida con Maeztu sobre «¿Hombres o ideas?», no olvidaba la otra cara de la cultura, la ejemplaridad moral o existencial de «la Imitación de los Sujetos». Y en esta coyuntura volvió su mirada hacia Renan, otro reformador de la vida mediante el cultivo y la moral de la ciencia, para buscar inspiración. Dos fueron sus inmediatas tareas: la secularización de la vida religiosa y la pedagogía social. Del catolicismo, especialmente del español, había formulado un joven Ortega un severo juicio histórico en carta privada a su novia Rosa Spottorno, pretendiendo librarla de la influencia de los jesuitas:

Si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud y en segundo, porque él y acaso nada más ha sido el esquilador de nuestra raza [...]. Nuestro desmedramiento ha sido en energías espirituales de toda suerte, ha sido el achabacanamiento, la falta de independencia intelectual; éste es el núcleo de nuestra desdicha. ¿Y quién tiene la culpa? Yo no veo otra persona que echársela como no sea el dogmatismo feroz de nuestra religión (CJE, 180.^a: 566).

Claro está que tal vez por no alarmarla demasiado le hacía una distinción entre catolicismo, como dogma positivo y estatutario, y religión, que era cosa de cultura. En el artículo sobre el modernismo religioso de la novela de Fogazzaro *El Santo* —el momento, según creo, de máxima aproximación orteguiana al catolicismo—, se atrevía a afirmar, parafraseando a Goethe: «La emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre» (II, 23), pero para precisar luego, sin dar lugar al equívoco: «No digo yo que la emoción religiosa «sea» la cultura; me basta con mostrar que es el hogar psicológico donde se condimenta la cultura, el ardor interior que suscita y bendice las cosechas» (II, 24). Pero esta emoción religiosa no era para él más que el senti-

miento de respeto, ya a la naturaleza, ya a la vida, al hombre, a los grandes ideales. «Todo hombre que piense: «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso» (II, 24). Este respeto era el origen y la esencia de la cultura. Con ello su proyecto de secularización ya había sentado su premisa mayor. Puestos a imitar las Cosas, había que comenzar por la Gran Cosa, el fundamento de todo, el *exemplar naturae*, según Spinoza, con lo que Ortega se instalaba de un golpe en el origen mismo del laicismo moderno. «Un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad, de morada interior: sería idéntico a la naturaleza, y por corresponder a Dios esa absoluta veracidad, viose obligado Spinoza a identificarlo con aquélla y exclamar: *Natura sive Deus*: la Naturaleza o, lo que es lo mismo, Dios. De donde sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidación» (II, 33). Si se elegía alternativamente la otra vía secularizadora moderna, no la de la naturaleza, sino la de la subjetividad trascendental, iniciada por Kant, se podía entender a Dios como el Ideal de la razón humana, y por ende, como luego puso de manifiesto la filosofía hegeliana de la praxis, como la reconciliación de lo infinito y lo finito en la historia. De ahí que Cristo, el símbolo cristiano, represente, según Ortega, conforme a la cristología de Hegel, «el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre» (II, 92). De estos presupuestos partía Ortega con Renan para afirmar que

Dios es la categoría del ideal [...], la categoría de la dignidad humana: la variedad riquísima de dogmas religiosos viene a conformar la opinión de que lo divino es el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor [...]. Dios queda disuelto en la historia de la humanidad, es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal (I, 333).

Y siguiendo la senda secularizadora de la praxis, desde Feuerbach a Marx, era fácil abrirse a la teología social laica, para la que Dios «es el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador» (II, 101), o dicho en otros términos, «el constructor de comunidad, de sociedad; los hombres se aunaban, comulgaban, se socializaban en la fe» (VII, 134). Pero todo este poder de la religión tenía al fin su maduración y culminación histórica en el nuevo poder espiritual de la cultura. La conquista de este «derecho a la cultura integral humana» significaba para Ortega en esencia el credo del socialismo cultural. Como exponía en su conferencia «La ciencia y la religión como problemas políticos»: «La socialización de los instrumentos de producción es el medio para socializar la

ciencia, la virtud. La cultura viene a sustituir la idea mitológica de Dios en función de socializador» (VII, 135).

La otra gran empresa ilustrada de socialización la expuso Ortega en su ensayo «Pedagogía social como programa político» (1910), inspirándose en Paul Natorp, con una clara inflexión hacia una filosofía de la praxis. «Cultura es labor, es producción de cosas humanas, es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte. Cuando hablamos de mayor o menor cultura queremos decir mayor o menor capacidad de producir cosas humanas, de trabajo. Las cosas, los productos, son la medida y el síntoma de la cultura» (II, 98). De la Imitación de las Cosas o legalidad objetiva, descubierta intersubjetivamente, se pasaba ahora a la producción de las cosas, bienes, valores, artefactos, instituciones para poder convivir, y, por tanto, a la construcción de la ciudad. Ortega trazaba así el vínculo interno entre el idealismo objetivo, la intersubjetividad ética mediadora y la comunidad social, como el verdadero reino del hombre. El pan-teísmo evolutivo devenía al fin pan-socialismo, porque la Gran Cosa no es distinta de la vida genérica de los hombres: «la idea de Dios halla en su interpretación social el *maximun* de sus reverberaciones» (II, 101). Traducida la teología social en términos políticos significaba una socialización de la educación mediante la escuela única laica, una orientación social de la producción como economía social y una organización liberal/democrática del Estado como comunidad social de productores, según el nuevo principio del trabajo. Como concluía su discurso a las juventudes socialistas madrileñas: «Socialización de la cultura, comunidad de trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí la democracia. En una sola voz: socialismo, humanización» (VII, 136). Sin embargo, este puerto de arribada era equívoco, pues su «socialismo cultural» no era más que la maduración de la revolución política moderna inaugurada por el liberalismo y proyectada en un sentido democrático y social. Al fin y al cabo, el liberalismo había comenzado siendo, y era en su raíz, un «sistema de revolución» (I, 143) por ser una antropología y una ética de la libertad en su continua plasmación histórica en derecho y civilidad. Y puesto que la historia es el campo experimental del espíritu y —según Cohen— «las revoluciones son los periodos de la Ética experimental» (I, 323), se hacía necesario asumir el sentido revolucionario para una praxis política de transformación. «Las revoluciones son justas, lo son, pero lo son en su *sentido* [...]. Por eso es moralmente obligatorio evitar los hechos revolucionarios, de un lado, y de otro justificar su sentido. Tal es a mi modo de ver la misión histórica del radicalismo democrático, del Socialismo» (I, 324).

4. ADÁN Y EL PROBLEMA DE LA VIDA

Con esta referencia a la revolución, el idealismo objetivo acababa remitiendo, a la postre, al problema de la vida real, sea la social o la individual. ¿Qué había sido, pues, del vitalismo, que tuvo al comienzo tan fuerte presencia en la obra orteguiana por la influencia de Nietzsche? En un texto ya citado de 1907, recordaba Ortega que al expulsar su yo de lo fanos de la lógica y la ética, había «ido a acogerse a la espléndida democracia de la estética, y me temo mucho, amigo Rubín, que no ha de ser fácil arrojarlo también de allí, porque ha de hacer valer allí sus *droits de l'homme*» (I, 121). Tales derechos eran, precisamente, los del sujeto individual. Su conocimiento de la estética neokantiana y muy particularmente sus frecuentes conversaciones con Hermann Cohen a propósito de la novela inclinaron a Ortega a ocuparse de estética, que era un campo en que, al decir de Cohen, podía ensayarse con éxito la originalidad española, pues, según él, a los españoles nos tocaba en la cultura moderna «la justificación por la estética» (II, 61). Por otra parte, la estética también era «una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal» (II, 16), subrayaba Ortega, y como tal debía contribuir a la renovación de la vida española. ¿Y dónde encontrar mejor el carácter español —el modo peculiar de sentir el mundo, que había de ser la materia prima de las salvaciones— sino en el arte? Estas diversas motivaciones llevaron a Ortega a ocuparse de estética, precisamente cuando había colmado su interés por el idealismo objetivo. ¿No es acaso sorprendente que el ensayo de estética «Adán en el paraíso», escrito en 1910 —«el centro de la etapa de mocedades», según Fernando Salmerón⁷—, tenga la misma fecha que la conferencia «La pedagogía como programa político», que representa el canto de cisne orteguiano del objetivismo? ¿Y no habrá incoado en esta curiosa coincidencia el inicio de un cambio de rumbo para tratar de salvar el cabo suelto de la vida, del sujeto concreto e individual? «Adán en el paraíso» es «un ensayo de estética española, respondiendo así a la incitación de Cohen, y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística» (I, 437), como lo define Ortega más tarde. Versa sobre la pintura, arte español por excelencia, con referencia a los cuadros de Zuloaga, y está acuñado con categorías neokantianas y en dependencia de *Kants Begründung der Aesthetik* de Cohen, pero al final parecen abrirse tímidamente nuevas

⁷ *Las mocedades de Ortega y Gasset*, Colegio de México, México, 1959, p. 290.

perspectivas. Lo primero que sorprende en él es el uso incesante del término «vida», del universo, de la cosa, y, a la postre, del propio Adán. El tema de la pintura se prestaba para comprender al hombre abriendo en torno suyo y diseñando el paisaje cósmico, en un ámbito simbólico, claro está, el cuadro o la obra de arte, pues, a diferencia de Dios, no es un sujeto creador de mundo sino que participa e imita un poder creador, «en aproximación», en un «*algo así como*» (II, 64). Propiamente hablando, el artista no pinta cosas sino que despliega el escenario del mundo, pues las cosas no son más que «pedazos del universo», fragmentos o nudos de relaciones en la textura del universo. La vida real de la cosa, su ser, esto es, su significado y valor, no es más que «la fórmula de su relación con las demás», de modo que su individualidad es una incógnita, una X siempre pendiente de determinación, pues el horizonte del mundo como totalidad nunca puede estar cerrado. De ahí se deriva la imposibilidad de alcanzar objetivamente una cosa en su individualidad. «La ciencia convierte a cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas [...]». La vida descubierta por la ciencia es un vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es individual» (II, 66). ¿Pero, cómo alcanzar entonces esta individualidad característica de cada cosa en su ser? La solución sólo puede venir por la vía estética de la erección de un mundo simbólico. Por eso, el arte es un complemento de la ciencia, que «nace de su tragedia», pues, «cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos» (II, 67). Se diría que el trabajo de constitución objetiva y generalización abstractiva, que lleva a cabo la ciencia, siempre abierto y pendiente, se completa con este otro de representación simbólica, plástica, de «individualización y concretación», propio del arte. «¿Se advierte la inmensidad de la tarea que toma el arte sobre sí? [...] Tiene que crear un mundo virtual. La infinidad de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, una *como* infinitud» (II, 68). Al pintor le es, pues, dado erigir un *mundus fictus*, como si fuera real, donde la cosa pueda aparecer en un determinado haz de relaciones. Arte es, pues, realización, pero por vía simbólica —«realizar, es decir, convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es» (II, 69)—. Lo que el artista pretende captar, traer al cuadro o exponer en la novela, es nada menos que la vida universal:

Y ahora tráigase a la memoria cuanto he dicho para dar a este pobre concepto de Vida fluidez universal. Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima

de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente conllevarse, potenciarse (II, 75).

Como bien advierte Fernando Salmerón, «todas las frases sobre la vida deben ser entendidas en esa generalidad que comprende todas las cosas. Sería un grave error leer algunos de los pasajes de este ensayo como si se refirieran a la vida individual humana»⁸. Hay ciertamente una referencia central básica a la vida de Adán, el primer hombre, para el que surgía el problema de la vida, la ingente tarea de expresar y representar simbólicamente el mundo, que él no había creado. «Cuando Adán apareció en el paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir eso que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema» (II, 64). Con esta introducción de Adán, el ensayo logra un cambio significativo de nivel. Ya no se trata de la vida universal ni de la vida de cada cosa, sino de la vida de Adán, en que se formula el problema de la vida. Pero nótese que Adán, en su calidad de primer hombre, funciona como subjetividad trascendental ya en el orden de la ciencia o en el del arte, las dos vías analizadas al modo neokantiano, y no en el sentido de una viviente subjetividad en su concreto trance de ser. «Adán en el Paraíso. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida. ¿Dónde está el Paraíso? [...] No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir» (II, 76). «La vida como *tragedia* y el Paraíso como *escenario*. Éste será el tema de la filosofía de Ortega, enunciado metafóricamente en la raya de los veintisiete años»—escribe Julián Marías, refiriéndose a «un nivel nuevo donde aparece instalado al iniciar su pensamiento personal»⁹. No puedo suscribir esta anticipación en el año 1910 de nada menos que la idea filosófica central de Ortega. Ciertamente esta tragedia no remite ya a la vida universal del Uno-todo, sino a la vida de un yo, de Adán, que tiene que hacerse cargo del problema de la vida del todo y resolverlo por la doble vía de la constitución objetiva y la simbólica. Pero, en puridad, no es para Adán el problema de «su» vida, en su inmediatez y ejecutividad, en su constitutiva problematicidad, sino el problema de la vida universal, de la que tiene que dar cuenta. El planteamiento del problema está, pues, en el suelo del constructivismo neokantiano, porque aún no se ha producido

⁸ *Ibid.*, 160-161.

⁹ MARÍAS, J., *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, Madrid, 1984, p. 327.

una crítica al objetivismo idealista, que sólo apunta entre 1913-1914, especialmente en «Ensayo de estética a manera de prólogo».

Todavía en el año 1911, siguió Ortega empeñado en ensayos de estética, persiguiendo el secreto del alma española. «La estética de «El enano Gregorio el Botero», le permitió descubrir el estilo de Zuloaga, especialmente la fuerza de su dibujo, que como un impulso eléctrico permite salvar las cosas de su pesantez material y cargarlas de un vital dinamismo. En este tratamiento dinámico, lírico, de las cosas en su materialidad, se revela la «realidad de las cosas: las pobres cosas que humilladas, derrotadas, vencidas por la presión pavorosa de la inercia, se recogen en sí mismas» (II, 119). Y prolongando su exégesis, encontraba Ortega en él una constante del estilo español: su extremado realismo, su «resistencia a la cultura moderna». «¿Y qué hay más allá de la cultura? La naturaleza, lo espontáneo, las fuerzas elementales» (II, 123). Es a lo que llamaba en «Arte de este mundo y del otro» el *páthos* materialista, «su sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscrito, para lo concreto y lo material» (I, 435). Pero esto es también cultura, otra forma de cultura, el mediterraneanismo, que reclama ser considerado entre los tipos culturales. Extendiendo su comentario a dos obras de arte, la catedral de Sigüenza, casi fortaleza, y al «Cantar de mio Cid», acertaba Ortega a descubrir un gesto, una actitud, que va a hacer virar su planteamiento. «La religión y la poesía no pretenden ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía son para la vida» (I, 436). Ahora comienzan a invertirse las perspectivas. A diferencia de la lógica y la ética normativistas, la estética había abierto, al cabo, el camino hacia la revalorización de lo concreto e individual. De ahí que el grito «¡salvémonos en las cosas!» —las cosas maestras del trascendentalismo—, se trueque ahora en la consigna de salvar a las cosas de la experiencia natural. Y, tratando de superar el doble *páthos* contrapuesto, el gótico trascendentalista continental y el *páthos* materialista antitrascendente del sur, descubría Ortega un nuevo sentido de cultura en el ideal de salud, que es la renuncia a todo *páthos* extremista y morboso, su equilibrio tónico y estimulante. La conclusión práctica a que llegaba Ortega, después de explorar la vía estética, hacía virar el modo normativo/trascendentalista de plantear el problema nacional. Para salvar a España ya no bastaban remedios sustantivos importados del trascendentalismo germánico sino que era preciso tratarla con un régimen adecuado a sus propias fuerzas y capacidades. Al final de los ensayos de estética, dando un amplio giro, nos sentimos remitidos más allá de ella, hacia un nuevo horizonte: el de la

subjetividad animadora del mundo. ¿Podrá hacerse cargo de este nuevo tema la filosofía?

5. HACIA LA FRONTERA DE LA RAZÓN VITAL

Es oportuno traer a colación en esta decisiva coyuntura un texto ingenuo y espontáneo en que un jovencísimo Ortega le comunicaba por carta a su novia desde Alemania un primer atisbo de su problema filosófico:

Porque en mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza, y el intelectual, el estudiado y pensado, formado por la ciencia moderna [...]. En mis meditaciones quiero unir esas dos tendencias opuestas en una fórmula, en un alma, en una concepción del mundo que reconcilie ambas. No la he encontrado aún, es posible que muera de buscarla, pero si la encuentro habré inventado el secreto mágico que re-cree al pueblo español (CJE, 131.^a: 461-2).

Ahora, a la altura de 1911 ya había completado el doble viraje desde el idealismo subjetivo nietzscheano al idealismo objetivo, y luego, de vuelta, por la estética, a la realidad concreta e individual. Necesitaba encontrar un camino intermedio que pudiera tender un puente entre el trascendentalismo normativo de las cosas-maestras y el naturalismo de las cosas de la vida cotidiana. Y en esta coyuntura, el encuentro con la Fenomenología supuso su buena suerte: la indagación fenomenológica del mundo de la vida desde la real subjetividad. Un texto lúcido y penetrante de 1913 en «Sobre el concepto de sensación» nos descubre de golpe la trascendencia del método fenomenológico y los riesgos de una hipóstasis de la conciencia como realidad trascendental.

Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad. La realidad es «conciencia de» de la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad (I, 634-5).

Entre 1913-1914, tras el descubrimiento de la fenomenología, Ortega se encontraba, pues, hacia la frontera de su posición original. Tres ensayos de 1914, solidarios entre sí, y todos ellos de carácter experimental en el sentido de alumbrar una nueva experiencia o un modo nuevo de estar en realidad, documentan la fecundidad metódica de partir de la base del mundo vivido, al

que acaba de llamar «la objetividad primaria y envolvente». Son su «Ensayo de estética a manera de prólogo», *Meditaciones del Quijote*, y «Vieja y nueva política». Los tres exploran el mundo de la vida, y desde ella pretenden una refundación respectivamente de la estética, de la filosofía y de la política. La categoría básica que subyace a los tres es la del «yo ejecutivo», es decir, el yo en el acto de su relación viviente e intencional con el mundo. En «Ensayo de estética», utilizando implícitamente la categoría aristotélica de ser en acto (*enérgeia*) procede a una tematización del ser ejecutivo como primaria versión operativa del ser que se es. No se trata, pues, de un yo reflexivo, vuelto sobre sí, sino ejecutivo, en trance de ser. Y de hecho todo el ensayo es una crítica de una epistemología de la representación, que pretenda objetivar este acto, fijarlo en imagen o en *eidos*, en lugar de vivirlo por dentro en su propia ejecutividad o en sus distintas posiciones (*Setzungen*). Entendida así la tesis, con esta amplitud ontológica, puede afirmar Ortega que cada cosa, en cierto sentido, cuando está «verificándose, siendo, ejecutándose» es un yo (I, 668). Pero, ¿cómo entrar en esta intimidad de la cosa, lograr un trato con ella que no sea representación sino, por así decirlo, co-ejecución simpatética de su acto? A esta pretensión responde la estética, presentando la cosa como vista por dentro, desde sí misma, en la ejecutividad de su ser:

Tal idioma es el arte: esto lo hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto yo. No digo —¡cuidado!— que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva —frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos (I, 672).

Por ejemplo, en el *Penseroso* de Rodin no vemos objetivamente a un hombre pensando sino que experimentamos la fuerza interna, de concentración y germinación, de su acto de pensamiento. Éste es el verdadero alcance del objeto estético, una como revelación de la intimidad del ser. «En lo transparente somos la cosa y yo uno» (I, 672). El arte es el medio de esta transparencia interior. Y para explicar tan asombroso artificio desarrollaba Ortega una teoría de la metáfora (ciprés = llama verde), entendida en un doble movimiento: primero, como i-realización o destrucción de imágenes dadas u objetivas de las cosas, por ejemplo, las de este ciprés concreto que tengo delante de mis ojos, para luego, en segunda instancia, proceder a una re-animación desde mi sentimiento, desde mi acto de sentirlo en mí y de percibirlo, no como tal ciprés,

sino vinculado a estados profundos de experiencia, en que lo siento como una llama. «Tenemos, pues, un caso de transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas. El sentimiento ciprés y el sentimiento llama son idénticos. ¿Por qué? ¡Ah! No sabemos por qué: es el hecho siempre irracional del arte, es el absoluto empirismo de la poesía» (I, 676-7). En este ensayo, las vivencias estéticas lejos de agotarse en sí mismas como meros estados subjetivos de gusto, son re-veladoras o desveladoras (*a-létheia*) de una secreta realidad. «Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo. Y, aun después de creada una metáfora, seguimos ignorando su porqué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama» (I, 677).

En «Ensayo de estética a manera de prólogo» —casi un prólogo indirecto a su inminente filosofía de la razón vital—, hay un pasaje en que Ortega aplazaba la cuestión filosófica de fondo. «Dejemos de perseguir la cuestión de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto. Esto nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas» (I, 670). Ésta era la cuestión fenomenológica de la dación y la evidencia categorial, que exigía replantear el problema de la conciencia sobre la base de una viviente subjetividad. Tal fue el hallazgo decisivo de *Meditaciones del Quijote*, la obra cimera de 1914, donde se inicia una posición original y un incipiente programa, superado ya el neokantismo y bajo el hálito inspirador de la fenomenología. En ella acertaba Ortega a formular un nuevo régimen entre vida y cultura, subjetividad y objetividad, sobre la base del ‘mundo de la vida’. El término no es expreso, pero está omnipresente desde primera hora en la metáfora del bosque de la Herrería en torno a *El Escorial*, donde se sitúa la meditación:

Yo puedo ahora levantarme y tomar uno de estos vagos senderos por donde veo cruzar a los mirlos. Los árboles que antes veía serán sustituidos por otros análogos. Se irá el bosque descomponiendo, desgranando en una serie de trozos sucesivamente visibles. Pero nunca lo hallaré allí donde me encuentre. El bosque huye de mis ojos [...]. El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos [...]. Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad [...]. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante (I, 764-5).

Esta estructura in-objetiva, omniabarcadora, de «naturaleza invisible», compuesta de primeros planos y trasfondos, presencias

y latencias, actualidades y posibilidades es el símbolo del mundo, en el que ya me encuentro y donde yo puedo ejercitar una serie de actos. «La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva. En este sentido es absurdo —como la frase susodicha declara— pretender ver el bosque. El bosque es lo latente en cuanto tal» (I, 765). Es la estructura de una conciencia de horizonte, abierta e indeterminada como la vida misma, y por eso Ortega, a propósito de la novela —escritura directa de la vida—, lo define como «el círculo de seres y acontecimientos que integran el mundo de cada cual», y añade: «ningún horizonte, repito, es interesante por su materia. Cualquiera lo es por su *forma* de horizonte, esto es, de cosmos o mundo completo» (III, 899). A esta forma primordial y vital de conciencia, de ser-en-el-mundo, corresponde un yo concreto y ejecutivo, empeñado en su circunstancia —«las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor» (I, 754)—, su paisaje/horizonte, que no es, *prima facie*, nada dado o acabado, sino un problema, una ecuación de dificultades y posibilidades a despejar. El arco vital, ejecutivo o prático, que vincula al yo individual y su circunstancia, es infrangible como que constituye el propio mundo de la vida. «Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*» (I, 755). En este contexto vital, el término *logos* no designa un trascendental normativo, sino una función de la vida, que necesita de autoclificación y orientación, percatarse de lo que hay y encuentra, de lo que su circunstancia significa para ella. «El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo» (I, 754). Es, pues, la vida individual, inmediata, la que bajo el apremio de la necesidad y cercado por ella, tiene que ingeniárselas para poder vivir. «En mi opinión —precisaba Ortega— toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura» (I, 755). El ingenio imaginativo es el propiamente inventivo, el que busca y procura el «sentido», que lo será unitariamente, tanto del yo como de la circunstancia. De ahí que «el acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*)» (I, 756). No a-lógico o contrarracional, sino pre-lógico, pendiente de y en trance de significación. La cultura es esta primaria emergencia del sentido a partir de la necesidad vital, y luego, en su aplicación, «la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (I, 756). Este

camino de ida y vuelta transcurre en la vida misma, en el circuito prático/significativo de aperebirse de sí a través de sus actos en el mundo. Es, pues, autorreflexión de la vida sobre sí misma, no por modo tético o eidético sino ejecutivo, esto es, al filo y a través del propio quehacer.

En virtud de esta autorreflexión *in actu exercito*, el mundo de la vida —el arco vital del yo inmediato en la circunstancia—, se torna un mundo significativo. La primera metáfora del bosque nos remite ahora a la del texto animado:

Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación, exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación (I, 788).

Voces de Dios, que son conjuntamente de la vida esclarecida, refractada, y de la realidad vivida, interpretada; voces del mundo que resuenan en la vida, hinchíendola de sentido en su esfuerzo de autoaclaración (*Aufklärung*) existencial. «Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución» (I, 788). He aquí el objetivo ingénito de la vocación genérica humana: alumbrar conciencia, esto es, la luz como imperativo. Pero para que el circuito de la autorreflexión quede abierto, es menester que la cultura no se hipostasie como un mundo en sí, sobre la vida, enajenándola y robándole su espontaneidad y creatividad, y que la vida no se cierre herméticamente sobre sí misma en una ciega inmediatez más próxima al instinto animal que al esfuerzo vital. Para evitar este riesgo de idolatría culturalista es preciso ver la cultura como lo que es, una creación/ficción al servicio de la vida. «La cultura —la vertiente ideal de las cosas— pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como espejismo, está la cultura puesta en su lugar» (I, 812-813). Si, pues, la cultura, al decir de Renan, supone una ironía sobre la vida inmediata, esquivándola en su problematismo, la vida creadora ironiza, a su vez, sobre la cultura, y sólo así la trasciende en una nueva creación.

Este nuevo régimen de equilibrio entre vida y cultura exigía un nuevo concepto de razón, superador del agonismo entre vida personal (espiritual) e intelectualismo, que le había llevado a Unamuno a reconocer la oposición trágica de que «todo lo vital es

antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional es anti-vital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida»¹⁰. Ya se ha indicado el desdén de Ortega a la patética romántica, pues temía que por esta contradicción existencial se produjera un nuevo desgarró voluntarista e irracionalista en la ya traumática cultura española. Y decidió plantarle cara a Unamuno y salirle al frente. «Esta misma oposición —le replicaba—, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!» (I, 784). Razón, pues, vital, o si se prefiere biológico/corporal, porque florece, como el ojo, en cuanto órgano de visión y orientación práctica. No en vano la velada alusión crítica a Unamuno se contiene en un párrafo acerca del «concepto», que «interpreta viendo y ve interpretando», es decir, que permite captar el sentido vital de lo que en cada caso es menester. «Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla» (I, 786). Se trata, pues, de una razón germinal, que brota de la vida, de su necesidad y menesterosidad, y vuelve a ella para asistirle y confirmarla en su poder. De ahí que no quepa entender la libertad como una despedida en contraofensiva de la naturaleza biológica, según propende a verla el espiritualismo, como un acto de disposición de sí contranatural, sino inversamente, como el acto en que la vida toma serena posesión de sí misma, alumbrándose con el concepto.

La oposición al tragicismo exigía también una nueva concepción del héroe, no al modo de la hazaña moral contra el curso del mundo, empeñada en su negación y eventual transformación, sino como quien salva su circunstancia, pues «si no la salvo a ella, no me salvo yo» (I, 757). Salvar la circunstancia, reabsorbiéndola o apropiándose como mundo humano, es alumbrar la posibilidad de darle un sentido y un valor para la vida. Como dirá un par de años más tarde:

Dondequiera nos es fecunda esta idea, que descubre en la realidad misma, en lo que tiene de más imprevisible, en su capacidad de innovación ilimitada, la sublime incubadora de ideales, de normas, de perfecciones (II, 181).

¹⁰ *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, VII, Esce-
licer, Madrid, 1966, p. 129.

No es cuestión de gestos trascendentes y heroicos. La recusación orteguiana a la patética romántica es total:

Nada impide el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente (I, 757).

El héroe es sencillamente el hombre, fiel a su lugar y a su hora, atento a su circunstancia y exigente con su vocación de claridad. Más aún, quien cultiva su individualidad y fragua su personalidad con originalidad práctica, con voluntad de ser él mismo, una obra de su libérrimo querer original.

Meditaciones del Quijote representa también la conquista de un nuevo estilo mental, donde se supera la tensión o conflicto de los escritos de juventud, subrayado por Fernando Salmerón, entre el ideal objetivista de verdad y la espontaneidad de la imagen literaria. «Esta actitud intelectual —no exclusivamente literaria— es la característica esencial, la que expresa el carácter mismo de Ortega, la que lucha con el rigor de los conceptos para dar paso al tono elocuente y al poder persuasivo de la imagen»¹¹. A la altura de 1914, esta tensión se estabiliza en el régimen fecundo entre el mundo de las impresiones y el poder configurador del concepto, dando lugar a su teoría de la verdad como *a-létheia* o revelación del sentido inmanente en la misma carne de la imagen. En suma, pensar como metaforizar y recapturar en la imagen la potencia significativa de la idea —un modo de pensar emblemático, a medias entre la figura y el concepto, con el que Ortega, posiblemente sin proponérselo, recuperaba brillantemente el estilo del humanismo clásico español del ingenio¹². Y, por supuesto, desde 1914, Ortega se hallaba en la frontera de la razón vital, cuyo fundamento metafísico en el racio-vitalismo vendrá más tarde en *El tema de nuestro tiempo*. Ahora sí se puede sostener con Julián Marías que Ortega se halla «en el primer nivel maduro de su filosofía, no la define ni hace su teoría; sólo la nombra y la muestra *ejecutivamente*»¹³.

Afrontando, pues, su circunstancia, el problema de España, y resolviéndose a ser, a pensar y actuar ante ella, Ortega se encontró con su vocación como filósofo *in partibus infidelium*. En

¹¹ *Las mocedades de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 298.

¹² Véase MARTÍN, F. J., *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 107 y ss.

¹³ *Ortega I. Circunstancia y vocación*, ob. cit., p. 459.

Meditaciones del Quijote hay un largo párrafo, bajo el epígrafe «Restauración y erudición», en que considera, una vez más, el problema de España, con cierta rabia iconoclasta. «Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte. Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valoradores» (I, 771-2). Y en este mismo año de 1914 —en la frontera ya de la razón vital— surgía el programa generacional de «Vieja y nueva política», un ensayo de reforma y refundación de la política desde el mundo de la vida. Allí apelaba Ortega, en la coyuntura reformista de 1913 a 1914, a las escasas fuerzas emergentes de vitalidad de la España real frente a la España oficial y exigía una política de nuevo cuño, no ideológica ni dogmática, sino objetiva y veraz, cortada al filo de las circunstancias y fundada en «simples intuiciones de realidad» (I, 716). La praxis ético/pedagógica había quedado superada en una nueva praxis desde el imperativo de la salud: «una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie» (I, 737). A fuerza de sufrirlo y pensarlo, el dolor de España se había convertido en «pesimismo metódico» y programa de acción reformadora. Al cabo de una década, el joven intelectual que desde 1905 se había puesto en camino hacia sí mismo, encontraba al héroe de su propia aventura y transmutaba su destino como español en vocación filosófica. Como dijera de Goethe, que en tantos sentidos le era afín, «la liberación de que se trata es, pues, la *liberación hacia sí mismo*» (V, 146).

La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*

JAVIER SAN MARTÍN
UNED

Para el grupo de jóvenes que estaba en Marburgo en 1911 la fenomenología fue, según Ortega, una buena suerte, que les abrió caminos hasta ese momento sin salida, pero la emigración del continente moderno al del siglo xx no fue ni tan automática ni tan rápida. El paso suponía transitar del continente de la representación, el culturalismo y el constructivismo, al de la realidad que se da a sí misma, el continente de la intuición y de una vida llena de sentido. Ahora sabemos que, en diciembre de 1912 (VII, 232), Ortega aún está en el continente neokantiano. Una frase paradigmática de este movimiento es que «El sol *es* lo que hoy *es* en la Astronomía» (VII, 266), aunque ya asume la refutación husserliana del psicologismo (ver VII, 257 y ss.). Sólo en la conferencia de junio de 1913 «Sensación, construcción, intuición» (I, 642 y ss.) se presenta Ortega en público con esa nueva filosofía que inaugura la nueva sensibilidad del siglo xx. En adelante sus pasos transcurrirán en el nuevo continente, si bien hay momentos en que no quedan claros algunos caminos. En este ensayo trataré, en primer lugar, de la recepción de la fenomenología antes de los años veinte, para tocar después aspectos principales de *El tema de nuestro tiempo* y de esos años.

1. LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA ANTES DE *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO*

La clara relación de Ortega con la fenomenología hasta 1929 se oscureció a partir de mitades de ese año, porque cambia la interpretación de lo que significa 1900, fecha de publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que, de ser inicio de una nueva sensibilidad, se convertirá en la culminación del idealismo. Los logros que hasta entonces veía en la fenomenología se invierten

en recaída en la modernidad y, por tanto, llevan al rechazo de la fenomenología. Mas el escrito póstumo *El hombre y la gente* entra de lleno en el movimiento fenomenológico, más allá de las manifestaciones orteguianas, asumidas por sus últimos discípulos, de haber superado la fenomenología nada menos que «en el momento mismo de recibirla» (Ortega, IX, 111; Marías, 1991, p. 139). Es lo que vio el temprano trabajo del norteamericano Oliver W. Holmes en 1975, en el que destaca la fenomenología del último Ortega, ignorando así las manifestaciones del filósofo al respecto.

Después de la publicación de las *Meditaciones del Quijote* Ortega seguirá aplicando el método fenomenológico en multitud de análisis. Un espléndido ejemplo es «La estética en el tranvía»¹ o los escritos de los años posteriores, por ejemplo, el curso de 1915-1916 *Sistema de psicología*, o las lecciones de Buenos Aires de 1916. Especial mención merece el temprano uso que Ortega hace del concepto de creencia en el más estricto sentido husserliano, como la propiedad de los actos en los que se da el ser². Cuando algo se nos da como real, decimos que creemos en la realidad de lo que es dado. Este uso, que llega a Husserl desde William James, subyace a la filosofía de Ortega. A partir de los años treinta, utilizará una noción de creencia emparentada con la anterior como concepto conjugado de la noción de idea. Por supuesto, el punto fundamental de este enfoque fenomenológico es poner en la vida humana el punto de partida de todo, siguiendo el axioma de la fenomenología y de las *Meditaciones del Quijote* de que todo se nos da bajo la forma de vida individual, a la que por tanto todo se reconduce, como hay que concluir de una frase de *El tema de nuestro tiempo*, a la que luego se aludirá.

También será de origen fenomenológico, en este caso inspirado en la fenomenología de Scheler, la teoría de los valores que Ortega prepara para su nunca leído discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Los valores no son entidades que estén en la realidad sino propiedades que las cosas exhiben cuando entran en contacto con la vida. La aplicación

¹ SAN MARTÍN, J., «Tres análisis fenomenológicos orteguianos», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 21 (2010), pp. 9-26; *La fenomenología de Ortega*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2012.

² V. LORENZO, R., «Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset», *Studium: Revista de humanidades*, 13 (2007), pp. 141-170 (ejemplar dedicado a Homenaje al profesor Rafael Blasco Jiménez).

del método es muy precisa y ejemplar, pues empieza acotando el campo para ejercer el análisis sobre un caso de valoración: «Mal podemos llegar a respondernos la pregunta: ¿qué es el valor?, si no tenemos prisionero de nuestra atención, como un insecto bajo la lupa del entomólogo, algún caso concreto de valoración» (VII, 712), partiendo de que cada objeto tiene su modo de darse: «cada clase de objetos se hace presente ante una clase específica de actos psíquicos» (VII, 713).

En este contexto conviene rechazar la idea de que Ortega a esas alturas (1918) había rechazado el término ‘conciencia’, tal como él mismo dirá años después, en 1947 (IX, 1120). En el discurso para la Academia hay una explicación sobre qué es objeto, expuesta desde una perspectiva fenomenológica: «Llamo «objeto» en sentido riguroso, a la vez el más amplio, cuanto es o puede ser término de mi conciencia: lo que al ver veo, lo que al comparar comparo, aquello de que al juzgar juzgo, lo que en el amor amo y odio al odiar, lo que al apetecer apetezco y al querer quiero» (VII, 713). En el mismo continente está la explicación siguiente: «A un mismo objeto puede referirse la conciencia en muchas maneras». Esta frase le sirve para introducir diversos tipos de actos de conciencia: mención, representación, recuerdo, atribución, predicación, comparación, colección, inferencia, razonamiento, etc. Treinta y nueve veces sale la palabra conciencia en este escrito, sin que eso se oponga a la superación del subjetivismo: «aun cuando me permito usar de la ocasión para afirmar que, a mi juicio, el nombre de la transformación filosófica operada en los últimos treinta años no es otro que: superación del subjetivismo —y en consecuencia la probable transgresión del círculo de ideas madres que han dirigido la época moderna» (VII, 719, cursivas originales de Ortega).

En este texto la fenomenología muestra toda su fuerza, primero, en el acotamiento del método. Luego, en las precisiones previas de que hay que aplicar a los valores lo mismo que a la verdad. Y si, a ésta, la coincidencia de todos los humanos no le da un quilate de legitimidad, tampoco al valor. Llama la atención, en comparación con las lecciones de Husserl sobre ética de 1920 y 1924, que ambos digan que el dicho *de gustibus non est disputandum* es erróneo (Husserl, 2004, p. 227; Ortega, VII, 735). Ambos, además, comparan el valor con la verdad, aplicando un análisis parecido, de manera que, según Ortega, los valores no proceden de que nos guste o disguste, sino que nos gusta o disgusta porque algo es bueno o negativo (VII, 721), porque «hallo en él [objeto, sujeto, persona, lo que sea] ese carácter valioso» (*idem*). Porque valorar «es reconocer una condición yacente en el objeto» (VII, 725), y como junto al

valorar existe el preferir, que implica comparar valores, hay entre estos «una jerarquía transubjetiva de los valores» (VII, 727). Todo del mismo modo que la semejanza de dos cosas depende de que alguien las compare, pero sin que hacer la comparación cree la semejanza, ya que sólo la reconoce.

El texto de ese nunca leído discurso es interesante por ser una primera decantación orteguiana sobre los valores. A los pocos años lo reelaboró para publicarlo, en 1923, como «Introducción a una estimativa» (III, 531 y ss.). Un ejercicio apasionante sería comparar ambos textos para ver la estructura y progresos entre ellos. El de 1918 procede con una estructura más acorde con la investigación propia de la fenomenología, pues empieza por acotar el fenómeno en una especie de exordio, exponiendo, en segundo lugar, algunos principios básicos de fenomenología. Viene a continuación la explicación de lo que el fenómeno no es, ofreciendo ejemplos de valoración que nos ponen en el camino de un correcto análisis. Al final, el ensayo muestra lo peculiar del valor y del acto en que es percibido, la estimación. En el escrito de 1923, esta última parte es la más desarrollada, mostrando una elaboración del texto más precisa, a costa, sin embargo, de eliminar toda la parte segunda dedicada a la fenomenología, que para nuestro ensayo tiene su interés. En ella se proponen algunos principios de fenomenología, que pertenecen a una especie de axiomática.

En primer lugar cabe destacar que está hablando de lo que en su opinión es filosofía primera, que es la «primera labor de la filosofía» (VII, 713). Lo que va a decir no es más que una mínima parte de «ese campo de fundamentales problemas que deben constituir la filosofía primera» (*idem*). Por tanto, lo que expone en esas páginas pertenece al acervo de la «filosofía primera». No se puede desdeñar estas frases de Ortega, que dejan muy atrás lo que en la tradición se llamaba filosofía primera. Por cierto, una diferencia fundamental de este texto respecto a la publicación son las amplias notas explicativas. La última de ellas ofrece un magnífico comentario, tomando a Séneca como referencia, de las partes de la filosofía, en la que la filosofía estimativa es la primera. Para Ortega, aquí, la primera es la que determina las clases últimas de objetos y el tipo de actos en que cada objeto se da, es decir, algo así como los rudimentos de una fenomenología descriptiva tal como Husserl la desarrolla en la sección tercera de las *Ideas para una fenomenología pura* de 1913.

La ciencia es de lo presente, pero lo presente se ofrece de varias formas, pues puede ser presente corporalmente, por ejemplo, en una *percepción visual*; o en una *percepción íntima*, como los

sentimientos, o en general los actos propios; o presente en una *percepción abstractiva*, por ejemplo, la igualdad de dos objetos. Todo objeto «es o puede ser término de mi conciencia» (*idem*), y este rasgo define el hecho de ser objeto. Con esta formulación Ortega asume lo que será el principio básico de la fenomenología husserliana: todo objeto lo es de una conciencia, que es el complemento husserliano de la intencionalidad formulada por Brentano, que toda conciencia es conciencia de un objeto. Es lo que Husserl llamará el «a priori de correlación intencional», que, según dice, descubrió en 1898, causándole un fuerte impacto³. Estos objetos pueden serlo de una percepción, una imaginación, una comparación u otros muchos actos psíquicos. Así, el objeto de una imaginación es un objeto fingido; el de una comparación, un objeto ideal; el de una percepción, un objeto real. En efecto, en ese párrafo Ortega expone la primera advertencia de las dos que hace de esa «filosofía primera», y que las hace para poder abordar el tema del valor. Objetos reales serán tanto los términos de una conciencia perceptiva como de esa «percepción íntima» de que nos ha hablado, por ejemplo, el amor: «el amor de nuestra tierra es una realidad psíquica» (VII, 714).

La segunda advertencia es de mayor alcance. Cualquiera de esos objetos se puede dar de diversas formas, es decir, a él «puede referirse la conciencia en muchas maneras»: *mentarlo* con su nombre, o *dirigirme* a él, lo que de modo ordinario se llama *pensar* en él. Puedo *imaginarlo*, lo que es una especie de representación mediante un «*idolillo*», (*idem*, cursiva de Ortega). Estos actos son todos simples, hay en ellos un «único vector o rayo mental» (*idem*). Pero puedo hacer todo eso centrándome —en el caso que cita Ortega, la Plaza de la Villa— en el jardín de la plaza, entonces tengo dos objetos que unifiko en uno, tengo por tanto dos actos, a los que puedo aplicar los anteriores modos, y luego otro más, en el que atribuyo el primero al segundo, por ejemplo, el jardín a la plaza. Así «la atribución, la predicación o juicio, el comparar, la disyunción, la colección, la inferencia, el razonamiento» (*idem*) son actos complejos o de posición múltiple.

Dentro de la segunda advertencia, en nuevo párrafo propone Ortega un tema de máximo calado en la fenomenología porque constituirá el punto nuclear del método: entre todos esos actos diversos hay uno que es «la instancia última para discernir la

³ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine einleitung in die phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana VI*, ed. de BIEMEL, W., 2.^a edición, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 169, n. 1.

verdad o no verdad de esos juicios o proposiciones», a saber, «la simple intuición», en la que «nos es dado el objeto mismo de que hablamos, que mentamos, representamos, recordamos, juzgamos, teorizamos y disputamos» (*idem* y ss.), porque «la conciencia trae a presencia inmediata su objeto» (VII, 715), esto es decir que el objeto se hace presente en persona, lo que en alemán Husserl dirá *leiblich*, en su propio cuerpo, sin mediaciones, por más que, en el caso de las cosas corporales, esa intuición nunca sea adecuada, y de ahí que las ciencias de realidades, que se basan en una donación de este tipo, sean siempre empíricas a diferencia de las ciencias formales en las que el objeto se entrega todo entero, en intuición adecuada, por más que haga falta tiempo para desvelar todo lo implícito en esa intuición adecuada. Y para terminar esta parte de fenomenología y pasar a la tercera dedicada ya al tema valor, hace una incursión en el asunto de la significación, con la que se indica lo que intentamos significar con una palabra, «el acto psíquico que solía equivocadamente denominarse «concepto»» (VII, 717). En este párrafo hay una nota de reconocimiento a Husserl, que, con toda esta parte, desaparecerá en la versión de 1923. Dice Ortega: «De los estudios clásicos sobre esta cuestión publicados por Husserl en sus *Logische Untersuchungen* (1901) puede decirse que ha partido toda la reforma actual de la filosofía» (VII, 716, nota 1).

No voy a hacer una presentación de la estimativa como ciencia del valor, porque mi objetivo es resaltar la aceptación de la fenomenología en esta época. Las líneas anteriores son una buena muestra de ello. No menos que la propia teoría del valor, a la que Ortega aplica razonamientos semejantes a los del ámbito del ser. Si en el conocimiento de éste tenemos una aprehensión directa del ser, de manera semejante la tenemos del valor, y las estimaciones erróneas no le quitan un ápice a éste, que no depende del sujeto en otra medida que la semejanza entre dos cosas semejantes no depende de que el sujeto la formule, aunque sólo se nos dé en el acto de comparar. El análisis de Ortega es muy rico y merece dedicarle todo un trabajo, incorporando, además, los nuevos desarrollos de la publicación definitiva de «Introducción a una estimativa», de 1923.

2. PRINCIPALES OBRAS DE LOS AÑOS VEINTE

A los que se acercan a Ortega podría darles la impresión de que entre 1920 y 1928 Ortega cuenta con la inmensa mayoría de los conceptos básicos que van a configurar su filosofía. En 1923 ha cumplido ya 40 años, es un hombre maduro, con una clara filosofía, que, sin embargo, apenas ha asomado en algún curso. La vida, que

parecía sonreírle en los años anteriores, sabemos por otros indicios que resulta compleja. Los últimos años (1917-1920), con la puesta en marcha de *El Sol*, habían sido muy duros. A principios de la década Ortega parece exhausto. Así lo muestra la fotografía de portada del tomo III de las recientes *Obras completas*. Sin embargo, la década de los veinte es la de los grandes libros de Ortega, *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La deshumanización del arte*. Con estos tres libros la filosofía de Ortega parecería medio hecha. Sin embargo, teniendo en cuenta los desarrollos posteriores, no era del todo así. A finales del periodo que comento se inicia lo que Ortega llamará la «segunda navegación», en la que se vuelve a organizar la arquitectónica de su filosofía. Ya hemos visto antes que, en 1918, Ortega habla de filosofía primera en un sentido muy preciso. En los años treinta la filosofía primera será la *metafísica de la vida humana*, que, aunque no sea llamada antropología filosófica, lo es de hecho, sólo que el ser humano que explicita bajo la denominación «vida humana» no es el ser humano que está en el mundo sino el ser humano como realidad radical que tiene el mundo como su horizonte circunstancial en los diversos sentidos que esta palabra puede adquirir. Vamos a tratar de ver cuál es la situación de esa filosofía en estos años de Ortega.

El principal punto que nos indicaría de qué filosofía estamos hablando va a ser la posición de la antropología filosófica que desarrolla a mitades de la década, y que es lo que cambiará en la segunda navegación. La antropología filosófica es una ciencia regional sobre el ser humano. Por otro lado, es una época en la que la producción de Ortega es tan intensa que se ha necesitado mucho tiempo para hacerse cargo de ella a fondo y aún necesitaremos más.

La producción de Ortega en estos años toca en todos los registros, el político, el sistemático, el estético, el histórico o el metafísico. El primer libro de la década es la *España invertebrada*, uno de lo más exitosos de Ortega. El siguiente es el que puede ser considerado el fundamental de esta época, *El tema de nuestro tiempo*, en el que Ortega intenta ofrecer un primer esbozo de pensamiento sistemático. *La deshumanización del arte* presenta, después, la visión orteguiana de las vanguardias estéticas. Junto con estas contribuciones, hay que hacer especial hincapié en sus aportaciones tanto a la antropología filosófica como a una filosofía de la antropología cultural, así como en los textos que más tarde indicará como orientados hacia una revisión de la problemática del ser. Con este recuento vemos que esta década de los veinte es de las más fecundas de Ortega.

Hay otro dato que convierte el estudio de esta época en necesario, el ser la más decisiva de *cara a la recepción* de Ortega; en ella, en efecto, aparecen los textos que configuran su filosofía antes de contar con los inéditos que darán la forma definitiva de su filosofía, pero que proceden fundamentalmente de la «segunda navegación». Por otro lado, la época de los veinte depende de los inéditos menos que otras, como la de la segunda navegación, que sólo con los póstumos pudo reconstruirse. Además, en esta época de los veinte se ponen las bases más firmes de lo que será, en la etapa siguiente, el momento del cambio y configuración del definitivo sistema orteguiano, que a pesar de las apariencias aún no estaba explicitado en la década que estamos comentando. Es lógica por eso la multiplicidad de sitios en los que fue clasificado⁴. La dificultad de adscribirlo proviene de la aparente dispersión de esta época, que apenas permitía considerar a Ortega como un filósofo sistemático. Sin embargo, ya en esos años estaba trabajando en un sistema, por más que a los ojos de los lectores no apareciera con claridad. Pero él sí lo tenía presente. De hecho pensó incluso que *El tema de nuestro tiempo* presentaba ese sistema. Ahora, con los inéditos, nos resulta aún más fácil considerar esta época como una contribución muy importante al sistema de Ortega, aunque con la restricción de la posición de la antropología filosófica.

Como dice José Lasaga, «desde la vuelta de la Argentina en enero de 1917 y la inmediata aparición de *El Espectador II*, hasta la publicación en 1921 de dos importantes libros, *España invertebrada* y *El Espectador III*, la actividad intelectual de Ortega fue escasa... La energía y el tiempo se los llevó el periodismo y la política»⁵. Juan Manuel Monfort⁶ repasa los críticos acontecimientos políticos de la época, desde la represión, huelgas, *lokout* empresarial, hasta el asesinato del primer ministro⁷. Aunque también en la política y el periodismo hay muchísima actividad intelectual, se entiende que la producción de textos filosóficos fue menor. En efecto, esos años, desde la fundación de *El Sol*, a finales

⁴ GRAHAM, J., *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia, 1994, p. 33.

⁵ LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, pp. 58 y ss.

⁶ MONFORT PRADES, J. M., *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*, tesis doctoral, UNED, Madrid, 2011, p. 439.

⁷ ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pp. 168 y ss.

de 1917, de 1918 a 1920, Ortega escribe treinta artículos por año. Esa obligación le debió de dejar exhausto. El año 1921 lo dedicó a escribir, también en la prensa, los artículos de *España invertebrada*, que respondían a su experiencia de la política española tal como la había vivido al tener que escribir un comentario casi cada semana a lo largo de tres años. La aparición de *España invertebrada* supone un hito en su trayectoria. El libro que hasta entonces había publicado, *Meditaciones del Quijote*, había estado lejos de ser un éxito, de hecho hasta 1922 no se requirió una segunda edición. *España invertebrada*, al contrario, fue un éxito rotundo, tuvo una «envidiable fortuna» (III, 423), dice Ortega. El libro salió en mayo de 1922 (III, 928) y ya en octubre se necesita una segunda edición, que saldría en noviembre. También publicó el número III de *El Espectador*. Ese mismo curso 1921-1922 dio las lecciones de las que derivaría *El tema de nuestro tiempo*, con lo que inicia una década entregado de lleno a una producción filosófica de extraordinaria riqueza, porque sus materiales trascenderán a la reorganización de la arquitectónica que hará en 1929. Algunos de esos materiales, escritos en 1926, pasarán a *La rebelión de las masas*. En otros se perfila la noción de «sentido histórico» y en consecuencia se formula la razón histórica. De otros dirá el propio Ortega que tenían la función de hacer un replanteamiento de la pregunta por el ser. Por eso, visto desde la distancia, este periodo, que desde el conjunto de la obra de Ortega podría por algunos ser considerado menor, de hecho da cobijo a las grandes avenidas abiertas por la segunda navegación.

En el prólogo a esa segunda edición de *España invertebrada* nos dice Ortega algo que en adelante va a marcarle. El libro parece preocuparse sólo por los problemas de España, defendiendo la tesis de la debilidad de nuestro feudalismo porque los godos que se asentaron aquí —los visigodos, los godos del oeste— estaban ya romanizados. Por tanto, no introducen un goticismo puro, y es ésa la circunstancia que lleva al particularismo propio de nuestro país. El particularismo no es sino resultado del mal radical de España, que es el odio a la individualidad selecta, con lo que se bloquearía⁸ el mecanismo de mejora, la ejemplaridad. Pues bien, en el prólogo a la segunda edición, escrito en octubre de 1922 (III, 427), Ortega anuncia que los problemas que revela no son sólo de España, sino más bien de Europa. Y es en ese momento cuando anuncia que un día u otro se dedicará a la faena de hacer «una anatomía de la Europa actual» (III, 425), claro preludio de *La rebelión de las masas*.

⁸ LASAGA MEDINA, J., ob. cit., p. 60.

Queda por supuesto pendiente un tema inquietante para la estructura de la obra: si el mal es de Europa, ¿cuál era entonces la peculiaridad de España? Al final del texto, nos da alguna pista que habría que seguir: la modernidad se está acabando, y es eso lo que lleva a la decadencia de los países que han sido plenamente modernos. El mal pues de Europa es la modernidad que está agotándose. Por eso los países periféricos tal vez tengan más opciones (III, 427). En realidad, a principios de la década Ortega está apreciando de modo positivo una especie de primitivismo, en el que se hace patente la «vida primaria y espontánea» (II, 406), «espontánea o primitiva» (II, 408), la «vida creadora» (*idem*), el hombre salvaje (II, 407), para exigir un barbarismo que nos limpie de la costra con que la modernidad nos ha podido impregnar. Es la hora de la sinceridad, sobre la que edificar una nueva cultura que supere la fraseología y la barbarie («Fraseología y sinceridad», II, 600 y ss.).

Una de las tareas a que va a dedicar Ortega muchas energías es a ver cómo la modernidad ha configurado el pensamiento y a nosotros mismos, de cara a mostrar un pensamiento alternativo, que coincidirá con el que él ha asumido desde 1912 ó 1913, la fenomenología, en la que se eleva una crítica a la modernidad, a la razón pura kantiana, para volver a la vida concreta y mundana de cada uno. Los diversos motivos que antes he mencionado podrían inscribirse en este programa que se vislumbra en el final del prólogo a la segunda edición de *España invertebrada*.

Es también muy significativo el texto póstumo, de 1920, «Particularismo y acción directa. Notas sobre fenomenología social»; por el título es un boceto para el arranque de *España invertebrada*, que empezó a publicar poco después (VII, 900). En él se nos daría la metodo-logía con que Ortega va a operar. Son dos páginas llenas de belleza y profundidad, en las que se habla sobre la perspectiva. Ortega no las incorporó al libro porque no aportan mucho al contenido de éste. El tema es la distancia peculiar que el objeto nos impone para su correcta donación, lo que desarrollará también en el apartado tercero sobre «Unas gotas de fenomenología» de *La deshumanización del arte* (III, 854), de 1925. La necesidad de asumir la distancia peculiar para que las cosas se nos den es una especie de «cortesía con las cosas» (VII, 752): si no se la respeta, la cosa se cierra y no se nos da. Las aclaraciones sobre la perspectiva que se dan tanto en el texto de 1920 como en el de 1925 son muy importantes para no confundir perspectiva con relativismo y, sobre todo, para tomar conciencia de que entre las perspectivas hay una jerarquía. Todas las perspectivas podrían ser correctas y verdaderas, pero no en todas se nos da el objeto del mismo modo. Incluso pue-

de haber puntos de vista en los que el objeto se cierre. Creo que este principio fenomenológico es fundamental en la filosofía de Ortega.

Dentro de esta distancia peculiar hay una propia para los acontecimientos históricos, la «perspectiva histórica», que implica una «virtual lejanía» (VII, 751) y que es un antecedente del «sentido histórico», que aparecerá también en un escrito de esta época, en *Las Atlántidas* (III, 767). También la percepción de ciertas estructuras exige esa lejanía, pues sólo desde ella pueden aparecer líneas estructurales que de cerca permanecen ocultas. La perspectiva no es el reino de la arbitrariedad ni del subjetivismo, por eso siempre que puede Ortega se desmarca de la filosofía subjetivista del siglo XIX, porque son las cosas las que imponen su ley. Uno de los puntos más interesantes de la fenomenología es lo que Husserl llamó el tomar el objeto como hilo conductor del análisis, y eso es lo que Ortega hizo en el texto sobre el valor que he citado y que vale en general en la obra de Ortega. Dice Ortega: «De aquí que, a mi manera de ver, debemos orientarnos en la consistencia misma del cuerpo del valor para buscar luego en los fenómenos reales de la conciencia el tipo de actos en que éste nos es dado» (VII, 726).

El texto de 1920 es un canto excelente contra el «trivial relativismo del siglo XIX» (VII, 751), porque, aunque haya muchas perspectivas posibles, es imprescindible la jerarquía entre ellas, pues cada objeto impone su «distancia peculiar» (*idem*), y si no la respetamos no tendremos acceso a él. Eso quiere decir que el perspectivismo no es relativismo, que queda del lado del siglo XIX.

3. *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO*, PRIMER GRAN CURSO SISTEMÁTICO

Ha sido una tónica considerar *El tema de nuestro tiempo* como un libro alejado de Husserl, partiendo para ello de que la fenomenología caía de parte del idealismo y el subjetivismo que Ortega se había propuesto superar. Esa interpretación proviene del prejuicio de la superación orteguiana de la fenomenología de la que hablará a partir de 1929. Pero en *El tema de nuestro tiempo* no es el caso. Ahora, los apuntes parciales del curso que dio en 1921-1922 (VII, 767 y ss.), sin darnos seguridad sobre la estructura de las lecciones, ofrecen alguna pista de que el curso se monta siguiendo algo parecido a las tres partes de la conferencia «Sensación, construcción, intuición», rechazando, primero, el positivismo; segundo, el culturalismo, representado por la filosofía de la cultura de Rickert; y lo fundamental, exponiendo la teoría de la razón vital en la que se integra y a la que sirve la cultura. Sin embargo no resulta fácil hacer una evaluación de este libro por el deslizamiento que en él

se da del concepto de cultura que se podría deducir de las *Meditaciones del Quijote*, al concepto de cultura aquí manejado que es el que, en términos sociológicos, podríamos catalogar de cultura superior, los sistema del conocimiento (la ciencia), la moral (ética) y arte (la estética), y que en adelante escribiré con «c» mayúscula, como Cultura, cuando de modo no ambiguo ése sea el sentido.

Por otro lado Ortega aún no ha llegado en este momento a perfilar con toda exactitud su concepto de vida, lo que le llevará a hacer alguna importante corrección en la tercera edición del libro en 1934, al hacer algunos añadidos sobre el carácter biográfico de la vida, que no es patente en el original, y que hasta la edición de Domingo Hernández⁹ habían pasado desapercibidos. Sin ellos, se pasaba por alto la evolución a que estuvo sometido el pensamiento de Ortega.

El tema de nuestro tiempo es tal vez uno de los libros más comentados de su autor, entre otras cosas por su aparente sencillez, y es el que mejor evidencia la filosofía sistemática de Ortega en ese momento. Recientemente se han hecho intentos de interpretar el libro, por parte de autores como Antonio Pérez¹⁰ o José Emilio Esteban¹¹. El primero enmarca el libro de Ortega en el contexto de otros pensadores, como Nietzsche, Bergson o Scheler; el segundo estudia el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*. Pedro Cerezo le dedica partes importantes en un reciente texto¹², en el que llama al *Tema* «su libro más nietzscheano», que muestra un compromiso entre Fichte y Nietzsche. Al no poder ofrecer una interpretación global del libro, me limitaré a mencionar el problema que lo atraviesa. El núcleo del libro, a primera vista, no ofrece dificultades. Dejando por falta de espacio la atinada interpretación y discusión de casi veinte densas páginas que le dedica

⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, ed. de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Tecnos, Madrid, 2002.

¹⁰ PÉREZ QUINTANA, A., *El raciovitalismo: La cultura como función de la vida*, Ediciones Eikasía, Oviedo, 2005.

¹¹ ESTEBAN ENGUITA, J. E., «Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, CD de Comunicaciones.

¹² CEREZO GALÁN, P., «La tensión Fichte / Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano», en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, p 173.

Pedro Cerezo¹³, citaré el acertado resumen de José Lasaga¹⁴: en la obra se daría una nueva formulación de «la intuición original de la filosofía orteguiana», así, «partiendo del binomio vida/cultura, se insiste en atacar la primacía de la cultura sobre la vida». Si el predominio de la vida lleva al relativismo, el de la cultura llevará al racionalismo. Frente a esos dos principios, Ortega propone el raciovitalismo, contenido del último capítulo sobre la doctrina del punto de vista, en el que se propone que la realidad sólo se da mediante la perspectiva, porque ésta pertenece a la realidad. Sin embargo, este claro resumen oculta un problema de este libro, que proviene de la utilización que Ortega hace de lo que es concepto de cultura superior (Cultura) como equivalente *tout court* del concepto de cultura. Por eso no conseguiremos entender bien el libro si no coordinamos esa equivalencia orteguiana con un concepto de cultura más amplio, tema, por cierto, resuelto en *Meditaciones del Quijote*. Pues ahí, tanto los análisis de la «Meditación primera» como los de la «Meditación preliminar» se refieren, la mayor parte de las veces, a la cultura previa a la Cultura, es decir, la cultura como la red conceptual y de preferencias desde la que vemos y apreciamos el mundo y en consecuencia actuamos, y que es anterior a la Cultura¹⁵, formada por la ciencia, la ética y la estética. El concepto de cultura de Ortega depende de la tradición alemana, que por entonces denunciaba la tragedia de la cultura (Simmel), y después mostrará su alienación (Adorno; Cerezo, 1984, p. 48). Es obvio que de muchas partes de la cultura como red conceptual con la que vemos y evaluamos el mundo no podemos alienarnos. Esa cultura pegada o integrada en la percepción, que Ortega destaca en *Meditaciones*, no aparece en *El tema*.

Este problema convierte a ese libro en un texto envejecido. Para evaluarlo, hay que tener en cuenta, primero, que Ortega al principio pensaba que era la presentación más clara de su sistema,

¹³ CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 39-57.

¹⁴ LASAGA MEDINA, J., ob. cit., pp. 66 y ss.

¹⁵ Es lo que Morón Arroyo llama «cultura» en *El tema de nuestro tiempo*: «ideas, preferencias morales y estéticas» (Ortega, III, 562; Morón Arroyo, 1968, p. 107), con lo que estaría en desacuerdo con mi interpretación, pero en la nota 11 de ese mismo lugar, el pensador manchego se remite al texto «El Quijote en la escuela», en el que se haría la misma distinción de que proviene esa frase, pero en la equivalente a cultura, se habla de «las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad y de la creación estética», que están ya dentro de «cauces normativos e infranqueables» (II, 405), lo que demuestra que Ortega está pensando en la cultura superior.

por lo que le daba máxima importancia. En la famosa nota de «Pidiendo un Goethe desde dentro» se queja de no haber sido tenido en cuenta el concepto de razón vital propuesto en él. Lo cierto es que en la obra que comentamos Ortega, como ya he dicho, anuncia de uno u otro modo varios de sus escritos posteriores más importantes, tales como *La deshumanización del arte*, *La rebelión de las masas*, *Las Atlántidas*, o el decisivo artículo, de principios de 1928, sobre la historiología, pues en *El tema* se adelanta la noción de meta-historia que antecede a la de historiología. Pero a la hora de presentarlo a los alemanes en 1934, en el «Prólogo para alemanes» que para ello escribe, dice que es un libro que no estima (IX, 125). Según cuenta Gaos, en una conversación, frente a la posición de Ortega que defendía que en *El tema* estaba lo fundamental de su obra, él, introducido ya en Heidegger, le dice que esa filosofía está en *Meditaciones del Quijote*¹⁶. En adelante, el filósofo madrileño citará más veces las *Meditaciones* que *El tema*. ¿De dónde proviene este cambio de estima? La desafección orteguiana indica que también para él este libro ha envejecido. En efecto, en el libro hay asuntos que suponen intuiciones geniales, junto a otros que no terminan de llevarnos a una experiencia que podamos verificar, que es el principio metodológico de la fenomenología. La causa de esos problemas la veo en la contraposición masiva entre vida y cultura (Cultura).

Es muy posible que los dos primeros apartados de *El tema de nuestro tiempo* fueran las reflexiones con que Ortega empezara su curso, primero, con el tema de las generaciones como articulación de la sociedad y, segundo, el de la constitución de cada generación por una minoría que ofrece la configuración y la masa a la que aquella configura. Estos conceptos pertenecen a una *metahistoria*, que será la futura historiología, ciencia regional de la vida humana. Mediante ese concepto puede Ortega enunciar la tesis de que la minoría de una generación nueva puede atisbar el futuro por el cambio de su sensibilidad vital. En ese contexto es en el que llama a su generación delincuente, porque «ha desertado del puesto histórico» que tiene (III, 566).

En este segundo capítulo enuncia uno de sus principios fundamentales, que la existencia humana es «propriadamente vida», pero no una vida cualquiera sino una «vida psíquica» (III, 998). La palabra

¹⁶ GAOS, J., «La profecía en Ortega», en *Sobre Ortega y Gasset, y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, en *Obras Completas*, Universidad Nacional Autónoma, México D. F., 1992 [1946 y 1947], tomo IX, p. 50.

«psíquica» la cambió, en la edición de 1934, a «psicológica». Como ya hemos dicho, en esa edición Ortega introdujo una serie de cambios que eliminan parte del tono zoológico que presentaba el texto de 1923, indicando que la vida humana se desenvuelve más en el terreno de lo biográfico. La diferencia entre la vida psíquica y la psicológica estaría en que la psicológica es una vida ya trabajada por el lenguaje, la cultura y los mapas cognitivos, en definitiva, por la biografía que implica toda esa cultura. Esta tesis, sin embargo, convierte en problemático el concepto de vida como opuesto a cultura a partir de los próximos capítulos, a no ser que interpretemos que sólo son esos sistemas, el neokantiano y el positivista, los que operan con esos dos conceptos, que tomados en serio son inviables, el de vida sin cultura, y el de cultura sin vida. Pues frente a ellos, la realidad es que la vida humana, antes de desarrollar la Cultura —que se iniciaría en Grecia, dando así lugar a Europa— ya era una vida humana enmarcada en la vida cultural, porque no hay vida humana sin cultura. Esta cultura, con minúscula, no aparece en *El tema*, aunque podríamos pensar que es la solución que ofrece Ortega en el concepto de la razón vital. En todo caso la lectura del libro resulta tortuosa por el uso metonímico que se hace tanto del término ‘cultura’ como del término ‘vida’, que aparecen, el primero en lugar de cultura superior, y el segundo para significar la vida humana, sin tener en cuenta que, siendo una vida biográfica, siempre incluye una cultura y no puede ser pensada en oposición a la cultura. Este uso metonímico provoca una oscilación en el significado de los conceptos y tal vez eso ha contribuido al envejecimiento del texto.

El capítulo III se titula «Relativismo y racionalismo» y presenta el dilema entre estos dos movimientos filosóficos, el relativismo, que asume la diversidad de la vida humana y renuncia a la verdad, y el racionalismo, que «para salvar la verdad, renuncia a la vida» (III, 573). Una vez enunciado el dilema, en términos que reproducen en gran medida el que Husserl se planteó con el psicologismo, se da un paso más, ya que el racionalismo resuelve el problema de la verdad provocando una escisión en la persona, porque de un lado queda «todo lo vital», «nuestra realidad palpitante histórica» (*idem*), y de otro el núcleo racional, que ha llamado «una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino» (*idem*), lo que Descartes llamó «la razón». Ese sujeto abstracto «no vive, [es] espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de vitalidad» (*idem*). Al hablar de «nuestra realidad palpitante histórica» se ve que la vida no es vida sin cultura, pero en el comentario sobre Descartes, al aludir a su an-

tihistoricismo —«El racionalismo es antihistórico» (III, 574), con lo que se adelanta en decenios a los comentarios de Levi-Strauss sobre el filósofo francés—, como «síntoma inicial de una nueva sensibilidad» (III, 574) y como «inversión completa de la perspectiva natural del hombre» (III, 575), se insiste en la «[s]usplicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato». Una vez más, en esta frase, se oculta que lo espontáneo e inmediato es lo vital humano ya sometido a la cultura del lenguaje y la historia, que por tanto no es una espontaneidad alógica. Por otro lado, ese espíritu inaugurado por Descartes es el que se impone en la política, en la que se genera el revolucionarismo. El problema de las expresiones de Ortega consiste en que frente al racionalismo, que pone un sujeto puro, la razón que piensa una verdad alejada de la realidad humana —la verdad matemática y geométrica—, está el relativismo que salva la vida. Pero esta vida es la vida de la diversidad cultural, ya que el relativismo que se da frente al racionalismo del xvii es el propio del empirismo consecuente con el descubrimiento de América que nos ofrece la diversidad cultural.

En el capítulo IV, a pesar de acentuarse la oposición entre Cultura y vida, al hablar de vida Ortega va a hacer un análisis de las exigencias de la vida humana en el que ofrece su solución frente a esa oposición. A diferencia de los siglos anteriores de racionalismo y relativismo, aunque éste fuera, no tanto un relativismo basado en quedarse sólo con la vida, cuanto uno que asume las diferencias culturales —y ésta es la mediación que no aparece en el texto—, en el siglo xx (y en el actual), «la vieja discordia está resuelta» (III, 578): la vida humana es tal que exige la verdad, pero también la norma moral, porque «pensar es pensar la verdad» (III, 579), y querer es «un querer hacer lo mejor que en cada situación puede hacerse» (III, 580), es decir, la vida está sometida «a un régimen o ley objetivos» (III, 580). La mejor prueba de esta exigencia de la vida humana es la necesidad que nuestra práctica tiene de contar con un conocimiento correcto del mundo: un pensamiento que «nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos» (*idem*), y en consecuencia, «la vida humana habría desaparecido» (*idem*).

Esta tesis de Ortega, en la que se proclama la racionalidad de la cultura¹⁷, formula una especie de axioma para una filosofía fenomenológica de la cultura. El conocimiento del mundo tal cual

¹⁷ SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999; *Para una superación del relativismo cultural*, Tecnos, Madrid, 2009.

éste es constituye el requisito fundamental de la técnica, sin el cual la cultura humana, y con ella la vida humana, sería imposible. En este punto se inicia una trayectoria muy interesante de Ortega para explorar el origen del ser humano que, como demuestra el para nosotros olvidado Francisco Soler¹⁸, es uno de los pilares de la filosofía orteguiana. En este punto, pues, se da una pista de por dónde va a ir el concepto de razón vital, que no es nada místico, ni nada pretencioso, sino la necesidad que la cultura, la más inmediata, antes de la Cultura resultado de la negación de la vida, tiene de ser una cultura que sirve a la vida, y la sirve porque está sometida al imperativo de la objetividad.

La biologización del conocimiento que se da en estas páginas, al insistir en que el conocimiento es una función vital, no supone ningún menosprecio de ese ámbito porque es obvio que ese conocimiento es el sistema de ajuste humano al mundo, lo que ocurre es que ese sistema tiene un modo de ajuste que le hace «amoldarse a un régimen transvital» (III, 581), es decir, espiritual, porque su régimen no es sólo el del cuerpo, ya que no es sólo función del cuerpo zoológico, como puede ser la digestión, sino también del otro ámbito, el de la realidad, pues sólo desde esa perspectiva está al servicio de la vida, incluso zoológica, de lo contrario el humano habría perecido. Por eso hay «funciones vitales» que son «vida espiritual o cultura» (III, 582). Tenemos así asegurado el sentido de la vida humana, antes de la Cultura con mayúsculas. Pero hay un segundo comportamiento fundamental para la vida humana, el referido al comportamiento respecto a los otros, que Ortega sumariza en la justicia. Si la justicia fuera perniciosa o superflua al ser viviente «la especie humana habría sucumbido» (III, 582). Tenemos otra vez el mismo motivo anterior. De momento tanto el conocimiento objetivo como el reconocimiento del derecho del otro a lo suyo, que es el fundamento de la justicia, son exigencias biológicas¹⁹.

¹⁸ Francisco Soler Grima nació en Garrucha (Almería) en 1924, discípulo de Marías, después de una estancia en Bogotá se asentó en Chile, donde desarrolló su labor académica hasta su temprana muerte en 1982. Escribió un importante libro sobre Ortega: *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre* (Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1965), en el que convierte este punto en el centro desde el que se organiza la filosofía de Ortega. V. ACEVEDO GUERRA, J., «Francisco Soler: Entre Ortega y Heidegger», *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, 3 (1996), pp. 51-63.

¹⁹ No me resisto a relacionar este texto, de 1921 ó 1922, con la Ley de Hamilton o la propuesta de Trives, hechas décadas después. En efecto, se tardaron años y años para hacerse una idea de cómo pudo surgir el altruismo

Esta parte de *El tema de nuestro tiempo* suele levantar suspicacias, pero cabe preguntar si el hecho de servir a la vida la objetividad o la justicia y validez de la norma moral, hace que todas ellas reduzcan su valor a la coyuntura biológica que las alumbró. En la actualidad, podríamos poner en esa cuestión —el valor transvital de esos comportamientos— la gran pregunta que se tiene que hacer la filosofía, además en mi opinión *como el acceso a la filosofía*, porque de lo contrario nos bastaría con la ciencia que demuestra cómo surgieron esos comportamientos. Si no nos basta ésta, es porque ella misma está sometida al imperativo de objetividad y justicia, pues está alojada en el ser humano, tal como en 1925 dirá Ortega (II, 705; VIII, 263), en el último caso porque la verdad impone un criterio moral, a saber, el reconocimiento de la competencia racional de los demás.

Ortega no lo señala aquí porque aún no tiene establecida la tópica o arquitectónica última. Pero lo que ha hecho en este número es *reconducir* a la vida humana el núcleo que constituye la ciencia, la verdad, la moral y la justicia que debe inspirar la política. No son algo que existiera al margen de la vida, pero no se reducen a ésta porque muestran un régimen independiente, «ultravital», al que debe someterse la propia vida. Justo ese régimen de tener valor por sí mismas es lo que constituiría la espiritualidad. De este modo la Cultura queda reconducida a la vida, pero ésta está clarificada en unos términos nada parecidos a los que mostraban el empirismo o el relativismo antagónicos del racionalismo, porque la vida humana desde su raíz está vinculada al conocimiento objetivo, a la moral y a la justicia.

No es que con estos logros se abandone la confusión entre cultura y Cultura. Por ejemplo, se dice que la cultura «nace del fondo viviente del sujeto» (III, 587), pero se está refiriendo a la Cultura, pero, en ese caso, tal vez no se pueda decir eso porque la Cultura es una sistematización de la cultura, de ahí que se pueda independizar. Por eso la desconfianza que aconseja respecto a la cultura es ambigua porque en realidad se refiere a la Cultura. Mas, entonces ¿qué significa «fomentar la cultura emergente»? (III, 588) ¿Volver a pensar los diversos elementos de la ciencia, la moral, la política y la belleza desde sus bases personales? En realidad no sería sino tomarse en serio aquella reconducción de la cultura a la vida, que

desde una perspectiva biológica. La Ley de Hamilton es de los años sesenta y la ampliación de Trives de los setenta. Ortega ya estaba convencido de que la justicia, que podría verse como una ampliación de ese altruismo inicial, tenía que tener su base biológica.

es todo un programa porque hay muchísimos elementos de la Cultura que sobreviven sin que tengan una base vital humana, aunque a veces más podemos pensar que en estos casos se da otro factor que Ortega no considera, a saber que la Cultura puede representar intereses vitales de sólo una parte de la población, siendo así Cultura desvitalizada para los demás. En nuestro momento histórico (2012) estamos viendo cómo el sistema financiero (que representa los intereses de los adinerados) se impone a los intereses reales de la población, que tiene que vivir el mundo de la Economía como algo desvitalizado para la mayoría, pero muy vital para la minoría.

A partir del capítulo VIII se centra en su solución, en qué es la vida, ese «fenómeno cósmico del altruismo» (III, 601), primero, por estar lanzado hacia lo otro como el arquero. Usa Ortega la metáfora de sagitario, que equivale al arquero de *El Espectador*. Puesto que la vida humana es como un arquero, está siempre a lo otro que ella misma, la vida es más que vida, es «sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes» (*idem*). Es evidente que se está refiriendo a la vida humana, porque las vidas que no están volcadas al conocimiento, el bien o la belleza, no tienen esa tensión hacia lo otro, como ocurre en la vida humana.

Una vez establecido este carácter de la vida humana, expone lo que será el punto metodológico fundamental, la necesidad de salirnos de la vida para observarla y para poderla captar, dejando «en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores». Se trata de una bella descripción de la epojé husserliana, que no es sino eliminar, mediante la reflexión, por tanto virtualmente, la ejecutividad de la vida, no siguiendo «el turbulento galope del torrente» que es la vida (III, 602), y para la que, por otro lado —añadirá en la tercera edición (III, 1006, líneas 8-11)— el sobre-vivirse es consustancial, con lo que está hablando de una vida muy distante de la vida zoológica, a pesar de que en el tema de la valoración de la vida vuelve ese biologismo zoológico que los valores de la vida humana rezuman, y eso a pesar de que en el capítulo siguiente acuse a Nietzsche, en una frase que es una adición de la tercera edición (III, 1007), de «su vocabulario excesivamente zoológico» (III, 606).

Para cumplir el objetivo de hacer una nueva valoración de la vida, es imprescindible ejercitar una «acomodación ocular» (III, 602), en lugar de acompañar a la vida solidarizándose con sus impulsos. Esa acomodación ocular es otro recuerdo de la epojé husserliana. Lo mismo que en el último capítulo vuelve a aparecer el concepto fundamental de la fenomenología, por el cual el mundo cósmico se convierte —se reduce o reconduce— en mundo vital, al ser el mundo en el que nos movemos, lo que, por otro lado, no

quita al mundo ni la más mínima realidad (III, 616). Este punto, en el que Ortega no se detiene, no es menor, porque el mundo es por un lado perspectiva o mundo vital, pero por otro es mundo real. La reconducción, lo que Husserl llama la reducción, no convierte el mundo en irreal sino en vital. Con esto se cierra uno de los libros más complejos de Ortega, por aunarse en él, por un lado, la matriz fenomenológica y, por otro, las influencias nietzscheana, de quien depende la idea de vida, y de Simmel, cuya influencia «resulta incontestable»²⁰, de quien depende una idea de cultura equivalente a cultura superior. De todos modos en el libro hay motivos nucleares de la filosofía de Ortega y algunos de los cuales pertenecen a una filosofía fenomenológica de largo alcance.

4. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y CULTURAL: HACIA EL SENTIDO HISTÓRICO

Los años veinte fueron años de una máxima fecundidad creativa. Razones de espacio me obligan sólo a mencionar tres o cuatro temas más que proceden de esta época. El primero es la creciente importancia que va adquiriendo en general la antropología. Son años en que en el mundo están aflorando los estudios de esta disciplina desde las tres perspectivas en que se la puede abordar, las perspectivas biológica, cultural y filosófica. Las tres están imbricadas. Ortega propone llevar adelante una antropología filosófica, en la que estudiar la constitución del ser humano. Aún no tiene clara la noción de vida humana como vida radical, con lo que no está especificado el lugar de esa antropología filosófica. A ella parecería que se adscriben los análisis de metahistoria que se mencionan en *El tema*, y que luego, en 1928, terminarán siendo el contenido de la historiología. Al final serán parte integrante de la metafísica de la vida humana, a la que pertenece también el importante artículo «Vitalidad, alma, espíritu» (II, 566), que, junto con el texto «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» (II, 680), proviene de un ciclo de conferencias titulado «Antropología filosófica» (II, 846 y 848). Ahí se estudia el papel del cuerpo tanto propio como del otro, aunque aún no le concede el privilegio de ser un punto central que tendrá en la metafísica de la vida humana y, por tanto, de ser parte del contenido de la filosofía primera.

Otro tema decisivo es el que se refiere a lo que en el Reino Unido y los EEUU se llamaba antropología cultural y en Alemania

²⁰ CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 55.

etnología, que estaba haciendo grandes progresos. Con motivos de conferencias que el principal etnólogo alemán, Leo Frobenius, pronunció en España, Ortega toma nota del profundo sentido que tiene la antropología cultural, al poner a nuestro alcance una ampliación de la experiencia humana, que sólo mediante una modificación de nuestra capacidad de percepción podremos asumir. En ese contexto define el «sentido histórico» como una nueva forma de percibir objetos más allá de los sentidos ordinarios, que no son competentes en esa materia; éstos son los objetos que nos da la antropología cultural. Tanto en los comentarios a las conferencias de Frobenius como en *Las Atlántidas* subraya el profundo significado de la pluralidad de las culturas, propone el concepto de sentido histórico y formula como condición de la antropología cultural la necesidad de dejar «en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura» (III, 661; ver Haro Honrubia, 2010). La etnología y prehistoria suponen una inmensa ampliación del horizonte histórico y espacial de la experiencia humana, con las consecuencias que ello ha de tener. La percepción de esas diferencias es resultado del «sentido histórico», que «comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural» (III, 767). Esta idea llevará a Ortega en la dirección de la razón histórica. Por otro lado, el conocimiento del otro implicado en el conocimiento de esas diferencias y de la historia es un tipo de saber hermenéutico: la historia «no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas» (III, 654).

Para terminar no quiero que queden en el olvido, por un lado, los artículos que Ortega, según él mismo lo comenta en *La idea de principio en Leibniz*, habría dedicado, en 1925, a un replanteamiento de la pregunta por el ser (IX, 1118; y Morón Arroyo, 1968, p. 348). Pero hay dudas sobre si esa intención no es una interpretación posterior²¹. El segundo punto es el papel que en estos años juega la antropología filosófica a la que dedica muchos textos y que decae a partir de 1929, por ser sustituida por la metafísica de la vida humana desde la razón vital. Entre medias (1928) aparece la historiología como una ontología de la vida humana necesaria para la práctica de las ciencias humanas. Son todos temas de estos intensos y fecundos años anteriores al giro de la segunda navegación.

²¹ REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, p. 127.

La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta

JOSÉ LASAGA MEDINA¹

UNED

1. DESDE 1929

1.— Nos vamos a ocupar de los cursos universitarios que dictó Ortega entre la primavera de 1929 y junio de 1936, el periodo académicamente más productivo y filosóficamente más decisivo de su biografía intelectual.

Queda enmarcado por dos viajes, uno de vuelta y otro de ida. El de vuelta le trajo desde Buenos Aires a Cádiz en enero de 1929. Regresaba de su segunda estancia en Argentina, a donde había ido a dictar una serie de cursos y conferencias. Del material adelantado en Buenos Aires saldría luego su libro más traducido, *La rebelión de las masas* (RM) y el curso *¿Qué es filosofía?* (QF). Ambos vieron la luz en 1929 y marcan a mi modo de ver el nivel teórico que Ortega había alcanzado. Ahí están los problemas y las ideas que se sentía urgido a tratar. A pesar de no estar aparentemente relacionados, hay un vínculo entre RM y QF: ambos se ocupan de la crisis de la modernidad y de la situación espiritual de Europa: uno avanza de la periferia —las modas, la forma de divertirse de la gente, los nuevos modos de hacer política— al centro: ¿cuál es la estructura de la vida histórica en este corte del tiempo que nos toca vivir? Y QF es, como su nombre indica, una indagación sobre la situación del saber filosófico en relación con su pasado, con la ciencia natural, en suma, con el modelo de racionalidad que la

¹ Este trabajo se integra en los resultados de los Proyectos de Investigación FFI2009-11449 y FFI2009-11707, financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad.

modernidad había construido desde Descartes y que había entrado en una profunda crisis.

El viaje de ida que cierra el periodo fue el de su exilio en agosto de 1936, camino de Francia.

2.— En 1929 Ortega era muy consciente de que había llegado el momento de elaborar su filosofía, de escribirla, de darle forma para que pudiera ser transmitida y discutida por sus pares y discípulos.

Al mes siguiente de su regreso de Argentina comenzó a dictar el curso mencionado, QF, en la Facultad de Filosofía y Letras. Apenas iniciado, tuvo que interrumpirlo por los disturbios provocados por las protestas de los estudiantes contra la dictadura de Primo de Rivera. Es relevante el dato porque fue el inicio de una cadena de acontecimientos que le impidieron la continuidad en su actividad filosófica. Por el contrario, la situación de profunda crisis histórica² que atravesaba España le obligó a dedicarse activamente a la política. Y dado el curso y la velocidad de los acontecimientos desde finales de 1930, si no antes, hasta el otoño de 1932, Ortega no pudo dedicarse ni a enseñar en su cátedra ni a escribir de filosofía.

La obra estrictamente filosófica de Ortega antes de 1929 no es muy abundante. En rigor, dos libros, *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El tema de nuestro tiempo* (1923) y un puñado de artículos. De entre ellos merecen especial consideración «Biología y pedagogía» (1920), «Las dos grandes metáforas» (1924), *Las Atlántidas* (1924) o «El origen deportivo del Estado» (1925), para no hablar de *La deshumanización del arte* (1925).

A finales de los años veinte, cuando seguramente estaba preparando ya las lecciones que debía impartir en Buenos Aires advertimos un cambio de estrategia en la forma de hacer filosofía que, con el tiempo, se revelará preñada de consecuencias: me refiero a la revisión de los clásicos. Citemos los artículos que dedica a Hegel, especialmente «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología» (1928) o «Anejo a mi folleto *Kant*» (1929). Ortega

² En primavera de 1929 era evidente para cualquier observador informado que la caída del dictador iba a poner en riesgo a la Monarquía, que se había ido quedando sin apoyos. De modo que lo amenazado era el régimen de la Restauración. Ortega se sintió preocupado por la coyuntura, interviniendo, como es bien conocido, en el curso de los acontecimientos, escribiendo sobre ellos y fundando la Agrupación al Servicio de la República. Aquí no podemos entrar a relatar estos hechos, que sólo nos interesan para comprender mejor la situación en que se encontró Ortega cuando se dispuso a dar forma a su filosofía.

venía siendo el gran «escrutador» de su tiempo³, y filosofar consistía en reaccionar a la novedad que traía el momento. Pero sin dejar de practicar esta especie de «ontología del presente», añade a su práctica una segunda dimensión: la filosofía como diálogo con el pasado filosófico.

Para hacerse cargo de la novedad bastaría con contrastar la lista de temas sobre los que escribe Ortega en los años veinte, desde que comienza su «programa filosófico» identificado con la figura del Espectador⁴, con los motivos que investiga en sus cursos o en los ensayos que publica desde el inicio de los treinta. Además de los mencionados Kant y Hegel, aparecerán con frecuencia Descartes, Fichte y Husserl, Platón y Aristóteles siempre, Nietzsche o Goethe. Esta tendencia, que no hará sino crecer en los años cuarenta, dando lugar a algunos de los escritos más importantes de la «segunda navegación», tiene un momento privilegiado en el ajuste de cuentas de Ortega con su pasado filosófico en «Prólogo para alemanes» (1934).

El giro desde el futuro al pasado como tema dominante de reflexión lo justifica en «Pidiendo un Goethe desde dentro» (PGDD) (1932) cuando afina el diagnóstico sobre la modernidad ya iniciado en RM: «Si el europeo hace con alguna perspicacia balance de su situación, advertirá que no desespera del presente ni del futuro, sino precisamente del pretérito» (V, 120).

Con el espacio de carencia que representó el intervalo político a que nos hemos referido, Ortega se dedicó en cuerpo y alma a su ocupación filosófica. Él mismo acuñó la metáfora «segunda navegación» en el prólogo a la edición que reunía lo publicado en un único volumen titulado *Obras*. Anunciaba una segunda navegación en la alta mar de la metafísica. La metáfora, tomada de Platón, revela una notable conciencia del momento «profesional» en que se encontraba: necesitado de hacer una obra y de plantearse la forma que darle.

³ No es casualidad que las lecciones que dicta en Buenos Aires en el otoño de 1928, avanzando las tesis de RM, se titulen *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*.

⁴ Temas recurrentes en las páginas de los ocho volúmenes de *El Espectador*: el amor y la guerra, Lawrence de Arabia, la abejas y los ballets de Diaguilev, las civilizaciones sumergidas y la razón pura, las almas desilusionadas y la teoría de la relatividad, meditaciones sobre el marco, la función del arte, idea de los castillos y de las formas de libertad que de ellos surgieron, el esfuerzo deportivo, etc. No es una miscelánea ni una permanente digresión, como se ha querido ver. Hay un patrón y éste es la vida misma en su circunstancialidad e historicidad.

Antes de proceder a la presentación de los cursos y de su estudio creo necesario aclarar algunos puntos en relación con las formas de la escritura filosófica de Ortega, con su peculiar estilo. La razón es que el propio Ortega se hizo cuestión de ello cuando en el citado prólogo escribe:

Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros. [...] El artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu. [...] Pero esto no contradice que la nueva faena requiera ineludiblemente el libro, un tipo de libro que está más allá de los artículos de periódico... (V, 99).

Ortega vinculó entre sí la *forma* de presentación de sus ideas en libro con el *fondo* para proceder a un enfoque metafísico de las mismas. La tesis «la vida humana es la realidad radical» había sido ya formulada con cierta solemnidad ante el patio de butacas de un teatro⁵, pero era eso, una tesis, el nombre de un problema. Era menester proceder a su despliegue y exposición.

3.— Aunque Ortega fatigó constantemente el género del ensayo, nunca renunció a presentar su pensamiento de forma sistemática y a escribir los libros que la contuvieran. La concepción del ensayo, que expone en el prólogo de *Meditaciones*, presume que lo que se da es ciencia y no su alternativa, o su variante degradada: «el ensayo es la ciencia menos la prueba explícita» (I, 753). Otra cosa es qué tipo de ciencia (aquí sinónimo de saber racional) era la que andaba buscando Ortega, consciente de que se necesitaba *para* «servir» a España, pero consciente al mismo tiempo de que la ciencia *moderna* había entrado en una crisis profunda⁶. No estamos, pues, ante una definición negativa que afirme que el ensayo es mera *doxa*. Más bien sostiene que el ensayo que él escribe es *epistémé*. El «menos» de la definición habla de la estrategia a seguir para presentar la ciencia a un determinado público. Algunas de las razones por las que Ortega eligió esta forma son: a) por la ausencia de una comunidad filosófica en España; b) por la misión de reforma social y de pedagogía política que atribuía a la ciencia (término que en estos años usa Ortega como sinónimo de filosofía); c) por

⁵ Lecciones X y XI de QF, en la versión antigua; IX y X en la de las nuevas *Obras completas*.

⁶ Exagerando un poquito, podría decirse que el mismo año que lanza Ortega su programa filosófico de regeneración española en MQ, de corte netamente ilustrado, entra en crisis, al estallar la Gran Guerra. De hecho, reacciona inmediatamente en una serie de conferencias que dicta en el Ateneo de Madrid en 1915 bajo el título general de *Meditación del Escorial*.

la crisis del primer modelo de racionalidad científica que Ortega había tomado del neokantismo y que, después de su contacto con la fenomenología, reconoce como no válido; d) por el objeto que debe investigar su ciencia, la vida, que al presentarse bajo la especie de lo individual, obliga a estrategias descriptivas y sintéticas nada coincidentes con el método de las ciencias físico-matemáticas. Este último motivo apenas está desarrollado en 1914, pero es justamente el que irá cobrando mayor importancia conforme la filosofía de Ortega se aproxime a su formulación teórica definitiva en torno a la tesis: el filósofo se ocupa de pensar la realidad radical y esta realidad se da bajo la especie de vida humana individual.

Fueron estos algunos de los motivos que llevaron a Ortega a la pretensión de hacer filosofía bajo la forma de ensayos que aparecían en diarios y revistas. El hecho de que a partir de 1932, él mismo reconociera la necesidad de cambiar de estrategia y proponerse hacer libros, formato en el decir más afín a las formas usuales en que se publica la filosofía académica, plantea otro interrogante y otro género de debate: el de si Ortega tenía o no una filosofía sistemática y si ésta tenía necesariamente que «decirse» en libros.

4.— El problema filosófico con el que Ortega tuvo que porfiar y ante el que quizás fracasó, es éste de elaborar un método filosófico que, respetando la universalidad inherente a la ciencia, dé razón de lo individual, concreto, contingente e histórico que constituye su objeto de conocimiento: la vida humana, su estructura y sus contenidos. No obstante luchó lealmente por establecer un modelo de racionalidad que fuera a la vez particular y universal, formal e histórico. Son estos compromisos metafísicos los que obligan a cambiar la idea misma de sistema que cabe a una filosofía que se reclama «más allá del idealismo». En una breve lección titulada precisamente *El sistema de Ortega*, Manuel Granell plantea con eficacia las premisas de la discusión. Hay que tener presente que en Ortega «no hay razón absoluta y primera, sino razón *derivada de lo real*»; que, por lo mismo, «no es formal sino material. «Pensamos con las cosas», afirma Ortega». Por tanto, el sistema de que se trate no puede ser un sistema apriórico de categorías que se imponen a lo real (*more kantiano*), sino que tiene que ser deducido desde «los observables hasta mostrar los escorzos en que lo real com[ienza] a rezumar *logos*, razón viva»⁷. Con estos presupuestos es claro que no cabe un sistema *à la hegeliana* y no digamos *à la tomista*. Lo

⁷ *El sistema de Ortega*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1958, p. 7.

real impone su modo de ser. La razón tienen que ajustarse a «lo que hay» si es que quiere pensarlo. No puede ser lo mismo el método de la razón pura que el de la razón narrativa. Y el método «genera» la forma del sistema. El que cumple a la filosofía de Ortega será un sistema abierto e incompleto. Pero será «sistema» si hay un núcleo categorial que trabaja *sistemáticamente* en las descripciones de sentido de lo real, sin olvidar que lo real, como Ortega no se cansa de repetir, es de suyo enigmático. Puede haber una sistematicidad en el preguntar que, acaso, no se construya como «sistema» en el responder.

5.— Ortega había escrito que la claridad es la cortesía del filósofo, siendo consciente de que por esa «claridad» se pagaba un precio de abstracción y tecnicismo en el lenguaje. Pero también había escrito que el sistema es la honradez del pensador (I, 201). La ironía que Gaos —cuyo estilo es uno de los más difíciles de seguir por el plus de exactitud que lo anima— le dedicó a Ortega da en el blanco: «La claridad es el desprestigio del filósofo»⁸. Este aforismo es fiel reflejo y mejor resumen de una de las polémicas más duraderas de las muchas que han acompañado la recepción de Ortega. La razón que asiste a Gaos fue reconocida por Ortega cuando en *La idea de principio en Leibniz*, un texto que nunca publicó y que, por tanto, no sabemos si hubiera deseado que se leyera tal y como está, se queja con una amargura intensa de que hay pseudo intelectuales en su país que descalifican su pensamiento porque «no escribe más que metáforas». Y añade: «Parece mentira que ante mis escritos [...] nadie haya hecho la generosa observación, que es además irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía» (IX, 1136). Pero esta reacción malhumorada no puede ocultar que Ortega nunca se sintió cómodo ante su obra publicada. Es un hecho que no halló una fórmula de exposición definitiva para su filosofía. No podía ignorar que había incumplido sistemáticamente sus promesas sobre la publicación de ciertos «grandes mamotretos» que contendrían su filosofía. Quizá las circunstancias no le dejaron ocasión, salud y tiempo para intentar en serio ese libro que habría de contener «el sistema»; quizá dejó de creer que fuera posible una filosofía de la vida humana estructurada según las convenciones del «sistema escolar».

⁸ *Obras completas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, vol. XVII, p. 156.

Sea de ello lo que fuere, es tentador creer que cuando un Ortega ya bastante mayor escribió esto de Platón, estaba pensando en sí mismo: «Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo» (VI, 809). Eso explicaría una de las cosas más misteriosas que Ortega descubrió en la estructura de la vida humana: que los dones, a veces, se nos conceden para nuestra desgracia.

La batalla en torno a los problemas implicados en el «estilo del filósofo» la dio Ortega en el periodo que nos toca examinar, entre 1929 y 1936. Son años en que se centra en la elaboración de su filosofía que, da a entender, tiene pensada pero no articulada y mucho menos publicada. En esta media docena de años dicta un buen número de cursos de distinto formato y para públicos distintos, y publica algunos ensayos que se contarán entre los más originales y profundos de toda su obra. Pienso en «Pidiendo un Goethe desde dentro» (1932), el primer texto que produce después del parón político, o *Historia como sistema* (1935).

Los cursos funcionaron como una especie de taller o banco de pruebas, el lugar en que ensayó y experimentó las respuestas que el tiempo demandaba: la crisis de Europa era una crisis de formas de vida y de su inspiración filosófica. Esto dará a los cursos que nos disponemos a comentar un peculiar sabor, donde se mezclan los temas más clásicos con la más inmediata y acuciante actualidad.

2. LOS CURSOS

1.— Los cursos que dictó Ortega en los años treinta serían al menos ocho, digamos «especializados», es decir, al margen del trabajo en las clases que dictaba como titular de la cátedra de Metafísica para los alumnos del último curso de especialidad. Estos solían consistir en la lectura y comentario de algún clásico como *El discurso del Método* de Descartes o de algún libro de actualidad, como *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* de Heinz Heimsoeth. Por las tardes daba esos cursos abiertos al público en general, a los que asistían estudiantes, colegas de otras especialidades y curiosos. Un testigo, Manuel Mindán, discípulo de Gaos, matriculado en la Facultad de Filosofía y Letras desde 1934, nos ha dejado un testimonio de aquellas veladas académicas: «Su clase resultaba de hecho una cita de todas las preocupaciones, incitaciones y ocurrencias de su pensamiento diluidas en una multitud de alusiones, de ejemplos, de digresiones. [...] Cuando explicaba no era rígido en su porte, ni dogmático en su expresión. La conciencia

de que se le escuchaba con respeto y con gusto le hacía ser afable, abierto, cordial»⁹.

Los cursos de que tenemos noticia son los siguientes:

- *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, Buenos Aires, noviembre-diciembre de 1928.
- *¿Qué es filosofía?*, febrero-mayo de 1929.
- «[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]», en los salones de Revista de Occidente, antes de la reapertura de la Universidad, diciembre de 1929.
- «Sobre la realidad radical», abril de 1930.
- «[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]», 1930/1931¹⁰.
- *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*.
- *En torno a Galileo*, 1933.
- *Meditación de la técnica*, 1933.
- «Principios de Metafísica según la razón vital», 1933/1934 y 1935/1936.
- «Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social»¹¹, 1934/1935.

Los títulos que recoge la lista¹² que acabamos de dar indican, en su reiteración, que Ortega consideraba llegado el momento de dar forma a su propia filosofía. Los cinco primeros fueron dictados antes de la interrupción provocada por su intervención en política, probablemente de año y medio: 1931 prácticamente entero¹³ y la

⁹ Véase «El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid», *Revista de Filosofía*, vol. 16, 60-61 (1957), p. 193.

¹⁰ Las notas de estos tres últimos cursos fueron publicadas por GARAGORRI, P., bajo el título *¿Qué es conocimiento?*, Alianza Editorial, Madrid, 1984. En las actuales OC se editan por separado en el año correspondiente.

¹¹ No incluyo el ciclo de conferencias que Ortega dictó en Argentina sobre *Meditación de nuestro tiempo* porque no constituye propiamente un curso universitario. Salvo error, todos los que enumeramos fueron dictados en el marco de una actividad académica, aunque fuera un curso de verano como es el caso de *Meditación de la técnica*.

¹² Me baso, después de cotejarla con las aportaciones que contiene la nueva edición de OC, en la que publiqué en el apartado V.4 de mi *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, pp. 122-123.

¹³ En la nota de edición correspondiente al curso «[¿Qué es la vida?】 se precisa que la última lección que se conserva, la octava, debió darse justo después de las vacaciones de Navidad (VIII, 708 y ss.).

primera mitad de 1932, lo que a efectos académicos significa que la vuelta tuvo lugar para el primer trimestre del curso 1932-1933.

En lo que sigue, comentaremos los contenidos de aquellos cursos que dan continuidad al planteamiento filosófico de QF. Dejamos fuera *En torno a Galileo* y *Meditación de la técnica* que se estudian en otros lugares. Procederemos haciendo una breve exposición del tema, estructura y contenido de cada uno de los cursos con las salvedades que se indican a continuación.

a) No nos ocuparemos del curso dictado en Buenos Aires *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* por estar sus lecciones contenidas en QF; las variantes de edición entre las lecciones de Buenos Aires y las de Madrid están estudiadas en la «Nota a la edición» de las OC, a donde remitimos¹⁴.

b) Dado que «[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]», «Sobre la realidad radical» y «[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]» fueron publicados como un curso unitario por Paulino Garagorri, y dado su carácter fragmentario, seguiremos para su presentación la pauta de continuidad que ofreció el discípulo de Ortega, considerando que los tres restos de curso, prácticamente consecutivos en el tiempo, conforman un «curso ideal» que desgraciadamente nunca existió. Por lo demás, hay una cierta tradición de lectura de *¿Qué es conocimiento?*, que fue traducido al inglés hace unos años¹⁵. Las pertinentes aclaraciones que los editores de OC ofrecen en «Notas a la edición»¹⁶ sobre el estado de los manuscritos y las fechas en que se desarrollaron los cursos corroboran la hipótesis de la unidad, aunque señalan que no se ha encontrado documento alguno que confirme que Ortega tenía intención de agrupar el material de clase de los cursos en un volumen o libro (cf. VIII, 701 y ss.).

c) Aunque los contenidos de los cursos de idéntico título, *Principios de Metafísica según la razón vital*, correspondientes a los años académicos 1932-1933, 1933-1934 y 1935-1936 no coinciden, centraremos nuestra atención en el primero (VIII, 555-659), por la razón obvia de que es el más completo¹⁷.

¹⁴ Cf. VIII, 682 y ss.

¹⁵ *What is Knowledge?*, ed. de GARCÍA-GÓMEZ, J., State University of New York Press, New York, 2002.

¹⁶ «[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]» (VIII, 690-692), «Sobre la realidad radical» (VIII, 701-705), «[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]» (VIII, 708-711).

¹⁷ Los *Principios* de 1933-1934 se componen de ocho lecciones (IX, 49-122) y los del curso 1935-1936 (IX, 185-189) de seis, frente a las catorce del

d) En cuanto al curso *Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social*, del que se conservan unos fragmentos que han sido recogidos en el vol. IX¹⁸, lo principal de sus contenidos debió pasar al curso de sociología que Ortega impartió en varias ocasiones bajo el título de *El hombre y la gente*. Por razón de fechas queda fuera de nuestra atención.

2.— *¿Qué es filosofía? Una primera síntesis de la razón vital*. Es difícil comprender por qué Ortega no se decidió a publicar este curso perfectamente estructurado, dividido en once lecciones de pareja extensión y en donde conseguía, quizá por primera vez, dar forma a su filosofía, redefiniendo con más precisión el concepto central e hilo conductor de su obra desde 1910, el concepto de vida como «vida humana individual»; fijarle un estatuto ontológico radical —ya veremos qué quiere decir esto—, enfrentar el problema de la superación del idealismo, a través de una reflexión sobre su origen en el *cogito* cartesiano y presentar una primera descripción más o menos sistemática de las categorías entendidas como ingredientes genéricos de la vida humana. El caso es que permaneció inédito hasta que los herederos de Ortega decidieron su publicación en 1957. Desde entonces ha sido valorado como uno de los textos clave para entender la propuesta filosófica orteguiana y reeditado innumerables veces, con arreglo al patrón que siguió el editor inicial. En las nuevas OC aquel cambia¹⁹, cambios que afectan sobre todo a la primera lección: al ser distinta la que se dio en la Facultad de Filosofía y la que luego hubo que repetir al pasar el curso al cine Rex²⁰, lo que provoca que la numeración de las lecciones adelante un número, al pasar la Lección II a titularse «Lección I en la sala Rex», y así sucesivamente. La síntesis de contenidos que propone-

primero. Cualquier variación que consideremos relevante será tenida en cuenta.

¹⁸ Cf. IX, 175-181. Véase la nota de los editores (pp. 1437-1438) en la que informan que el curso se dictó durante los cursos 1934-1935 y 1935-1936 y la historia seguida por los fragmentos que se han conservado.

¹⁹ Cf. «Nota a la edición», VIII, 694 y ss.

²⁰ La universidad fue cerrada por orden gubernativa y Ortega dimitió de su cátedra junto con algunos colegas en señal de protesta. Los avatares del curso son bien conocidos y ocurren sobre el telón de fondo de la caída del dictador Primo de Rivera. Véase la «Nota de edición» y la biografía de ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002. También REDONDO, G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset, El Sol, Crisol, Luz (1917-1934)*, Rialp, Madrid, 1970 y MÁRQUEZ, M., *La Agrupación al Servicio de la República*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.

mos a continuación vale para cualquiera de las ediciones, al ser las diferencias más de orden y forma que de contenido²¹.

1.^{er} círculo: dos primeras lecciones y II.— Presentación de los temas del curso: aspectos metódicos; la situación de la filosofía en relación con las ciencias naturales; el problema de la verdad: su «eternidad» e «historicidad».

2.^o círculo: lecciones III–V.— El quehacer de la filosofía como teoría: sus imperativos metódicos; su temple; su relación con la acción y el mundo.

3.^o círculo: lecciones VI–VIII.— Superación del idealismo y constitución histórica de la subjetividad: el descubrimiento de Descartes: el «ser» estático del *cogito*; hacia un nuevo «dato radical» en filosofía: correlación entre el yo y el mundo.

4.^o círculo: lecciones IX y X.— Descripción de la estructura y categorías del nuevo objeto hallado por la filosofía: la vida humana individual coexistencia entre un yo y el mundo.

El primer paso que da el curso es para investigar «la situación en que la filosofía se halla hoy dentro del espíritu colectivo si se la compara con el que poseía hace veinte años». La filosofía comienza a recuperar, frente al «imperialismo de la física», una esfera propia y relevante en el ámbito de la cultura. No se trata de hacer «una introducción a la filosofía», sino de «tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis».

La verdad existe porque un hombre la necesita «aquí y ahora». El *a priori* fundamental de la historia es el hombre en cuanto ser inmerso en lo temporal: «Hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo». Ortega retomaba así en la primera lección del curso el «tema de nuestro tiempo»²², la búsqueda de una filosofía que evitara por igual el riesgo del relativismo y el del racionalismo que ignora los objetos más propios de la vida o los trata como abstracciones.

La tarea filosófica ha de consistir en examinar críticamente el ideal positivista del conocimiento y sacar conclusiones de ciertos hechos, como el predominio de la técnica en la estructura del conocimiento de la ciencia natural. La física es un mero conocimiento «simbólico» del universo, por muy preciso que sea. Sus éxitos no son tanto una cuestión de *theoría* como de *techné*.

²¹ Esta división en cuatro círculos es del propio Ortega. Numeramos las lecciones de acuerdo a las OC.

²² Véase el capítulo 3 de TNT sobre la tensión entre el relativismo que coincide con la vida y el racionalismo que la niega mas respeta la universalidad de la verdad.

El segundo círculo temático, comienza precisamente con una reflexión sobre qué se entiende por teoría pura, actividad que consiste en «convertir las cosas en problema». Ortega se encamina hacia uno de los centros del curso, el problema del conocimiento: toda teoría del conocimiento es a la vez una ontología, una doctrina sobre qué es el ser y qué el pensar. A lo largo de su historia, la filosofía sólo ha conocido tres posiciones: el realismo, el idealismo, el escepticismo. Ortega aspira a pensar una cuarta: «el ser sólo en parte coincide con el pensar», aceptando la existencia de zonas irracionales, opacas al pensamiento. Ésta es la posición de la *razón vital*²³.

Amplía el círculo metódico en torno a por qué hace el hombre filosofía, con la reiteración de una idea: la filosofía surge del carácter incompleto, parcial —de «mutilación ontológica» con que el mundo se presenta al intelecto. La filosofía se justifica como inquisición de un «ser fundamental» que el hombre busca en un mundo que se le presenta como insuficiente y fragmentado. El resto de la lección está dedicado a definir los dos principios metodológicos que rigen la filosofía: de autonomía: ordena no partir de verdades supuestas; y de pantonomía: «cada concepto filosófico habrá de ser fabricado en función del todo».

¿Pero cuál es el temple adecuado a la práctica de la filosofía? Como si se tratara de un juego que nos obliga a respetar sus reglas, su temple es «deportivo», opuesto al trabajo, no utilitario, por tanto. Y termina lo iniciado en este círculo de lecciones con una tercera definición, más técnica, directamente inspirada en la fenomenología de Husserl: la filosofía es suspensión o puesta entre paréntesis de las creencias habituales —«opiniones espontáneas»— sobre qué es el mundo y nosotros mismos para hallar una opinión firme y completa. La filosofía busca «los datos radicales del universo», busca «qué es lo que segura e indubitavelmente hay»²⁴.

²³ Por cierto que ésta es la única ocasión en que Ortega se sirve del término en este curso. Y la presentación que hace de él no puede parecer más discreta: «Esto que Bergson llama buen sentido es lo que yo llamo muy formalmente «razón vital», una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales» (VIII, 276).

²⁴ El filósofo es el hombre que practica la *epojé*, la suspensión de toda creencia. No será sino después de *En torno a Galileo* que Ortega comience a manejar una noción nueva de creencia en oposición a idea (en el sentido intelectual). La revisión crítica del enfoque fenomenológico presente en estas páginas la asume Ortega en las primeras páginas de su curso sobre el ser ejecu-

El tercer círculo, a mi modo de ver, el que contiene la «innovación metafísica» más relevante del curso, inicia la crítica y superación del idealismo. «La convicción filosófica no es la convicción vital». La primera es virtual, la segunda, ejecutiva (se da como realidad). Ortega se deja listo el terreno para proceder en la siguiente lección a revisar el origen del idealismo moderno en el proceso de la duda metódica.

El «dato radical» del idealismo es el pensamiento mismo: cogitatio est. Su singularidad ontológica: que su modo de ser es «ser para sí». Frente al ser como exterioridad del mundo antiguo, Descartes propone el ser como intimidad, con sus cualidades esenciales: la conciencia es «recinto» y «reclusión».

La genealogía de ese ser-intimidad la sitúa en dos lugares insospechados: en el escepticismo antiguo, que «enseña al hombre a no creer en la realidad del mundo exterior» y en el cristianismo —«La modernidad es el fruto maduro de la idea de Dios».

Preparado el terreno, se encara por fin la «misión histórica» que incumbe a nuestra época: «la superación del idealismo». Descartes no cae en la cuenta de que el pensamiento no se deja representar por la categoría tradicional de «ser» porque... «el pensamiento es inquietud [...], activo parecerse y darse a sí mismo». En suma, el pensamiento humano no se compadece con la categoría realista de sustancia.

Un movimiento dialéctico que tiene su negatividad en la crítica a Descartes conduce, en las dos últimas lecciones, a una primera exposición de conjunto de la metafísica de la vida humana. El *cogito* cartesiano no es yo-sustancia sino apertura al mundo, que es lo que manifiesta la estructura de sus *cogitaciones*: «la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo». De donde una primera definición de vida humana: vivir es «lo que somos y lo que hacemos», «vivir es lo que hacemos y nos pasa» encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo. Esa definición inicial le sirve de punto de partida para una primera descripción de los atributos esenciales de la vida humana: determinación espacio-temporal, estar en el mundo, forzosidad de tener que hacer algo en él; libertad y fatalidad en tensión dialéctica porque la vida es una

tivo. Es difícil exagerar la importancia de este movimiento teórico puesto que en él reside lo más propio de la filosofía orteguiana. Lo estudia a fondo SAN MARTÍN, J., en su último libro, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2012. Véase su cap. 5, pp. 139 y ss.

actualidad llena de posibilidades; vida como proyecto «un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser», etc.

La última lección estuvo dedicada a profundizar sobre el atributo quizá más importante de la vida humana, tanto a nivel «objetivo» (lo histórico) como en el plano subjetivo (el yo como puro proyecto): su temporalidad como «tiempo real interior» dotado de un espesor que complica sus tres dimensiones en simultaneidad, presente, futuro y pasado, por este orden.

3.— Los cursos sobre la vida como ejecutividad y realidad. Los que Ortega dictó justo después de QF y antes de la interrupción causada por lo político, tantas veces mencionada, son tres, de los que se conserva una cantidad desigual de material. A mi juicio, los decisivos son el primero, «[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]» (VIII, 197-232) y el último, «[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]» (VIII, 413-463). Cada uno contiene el desarrollo de uno de los filosofemas más importantes de la segunda navegación. El primero conecta el concepto de «ejecutividad» con el de «convicción», precedente directo del de «creencia» en cuanto opuesto al de «idea», tema central tanto de su metafísica como de su teoría del conocimiento. El segundo contiene el primer desarrollo del concepto de yo como proyecto de vida. Dado que el resto de los temas tratados en los cursos obedecen al principio metodológico de «Jericó», que implica la reconstrucción del camino circular, ampliando poco a poco su radio, hay bastantes repeticiones, aunque aderezadas con ideas nuevas. En general, se reitera el esquema de investigación seguido en QF, razón por la cual fuimos tan exhaustivos en su resumen.

Antes de pasar a comentar dichos puntos deseo llamar la atención sobre una diferencia entre estos cursos, el anterior, QF, y los posteriores. Y es que hay en ellos un esfuerzo por usar un lenguaje mucho más técnico de lo que es usual en el resto de la obra de Ortega. Se advierte que quiere hacer una presentación «sistemática» del hallazgo teórico, o si se prefiere, del nuevo nivel filosófico alcanzado en las lecciones finales de QF. Por lo demás, es difícil exagerar la importancia que revisten en la evolución general del pensamiento de Ortega algunas de sus páginas. A quien ya las conozca, no extrañará la valoración que hacía de ellas su primer editor, Paulino Garagorri, a pesar de lo tardío de su aparición: «Por lo que hace al valor intelectual de estas nuevas páginas de Ortega en el conjunto de su obra filosófica, yo creo que este libro está llamado a ser una de las piezas más importantes de ese legado. La forja de nuevos conceptos, el «camino» interior de sus propias innovaciones y la

construcción —inaparente— del método que las procura, se ofrece en estos cursos en su dramática acuidad» (QC, p. 10).

El concepto central del primero de los cursos es sin duda el de ejecutividad o «ser ejecutivo». Su alcance fundamentador queda claro desde una de las notas de las páginas que sirven de introducción: sólo la vida humana tiene el atributo de la ejecutividad y el pensamiento en cuanto es vida: «la vida es lo ejecutivo y definitivo, para sí o en sí» (VIII, 198).

Ortega ha partido de las lecciones finales de QF. Se advierte claramente la intención de justificar filosóficamente las dos tesis mayores allí contenidas: la tesis metafísica por excelencia, «la vida es la realidad radical» y la tesis que justifica la anterior al articular su estatuto de «realidad primera» con el conocimiento de la misma: la vida es transparente a sí misma, la vida asiste a su propio espectáculo²⁵. El avance que suponen los análisis de este curso sobre los de QF se puede resumir en dos puntos:

a) el concepto de *ser ejecutivo* le sirve de puente para pasar desde el *cogito* cartesiano hasta su tesis sobre la vida mediante una rigurosa deducción, al tiempo que le permite inferir la definición y los atributos constituyentes de esa nueva realidad avistada.

b) la ejecutividad de la vida humana revela su consistencia interna: la forma en que se articulan yo y circunstancia es en la convicción o creencia, único «para-sí» que realmente existe, pero como vida, no como *cogitatio*.

Ya en QF (lección 8.^a) había entrevisto Ortega que Descartes erró en la conclusión. El proceso de duda y la primera verdad del método no es «*cogito, sum*», sino «existe la *cogitatio*» (cf. VIII, 336). Ahora precisa: «El *ser para sí* es una categoría del idealismo; la que define en su peculiaridad última, ontológica, al pensamiento» (VIII, 201). Ahí estaba la clave del error del idealismo, cuya prueba nos ahorramos por falta de espacio²⁶, porque es la vida lo ejecutivo y lo definitivo para sí o en sí²⁷. Dicha ejecutividad que

²⁵ «El vivir, en su raíz y entraña mismas, consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo» (VIII, 354). Pero entiéndase bien que esa transparencia no es la de la autoconciencia idealista, sino el «ser ejecutivo» de la vida misma que se da como «convicción» desde el lado del yo y como instancia de «facilidad» desde el mundo.

²⁶ Cf. la lección fechada a 19 de diciembre, 1929 (VIII, 198 y ss.).

²⁷ «La ejecutividad es un punto de vista [...] distinto *toto coelo* de la objetivación. Para objetivar algo o verlo como objeto tenemos que *no* «verlo» ejecutivamente» (VIII, 215).

procede del hecho de ser la vida actividad y quehacer lo es de un yo que actúa en un ámbito de presencias: «Se trata de esa extraña e inevitable presencia que la vida toda tiene para quien la vive, en virtud de la cual sólo forma parte de mi vida —y consecuentemente de lo real— lo que posea esa presencia» (VIII, 202). Dando un paso más, Ortega sostiene que lo presente se da como «convicción» de realidad, no como imagen o representación: «ver pone no una existencia sino una coexistencia» (VIII, 204), es decir, lo puesto en el objeto del ver no es una *cogitatio* sino ella junto con la convicción de que su objeto existe, está ahí junto a mí: ««convicción» es una realidad radicalmente distinta por su consistencia o estructura que el «pensamiento»» (VIII, 213). Ha llegado a la oposición que prácticamente le servirá, para el resto de su obra, de eje de articulación de su metafísica: la distinción entre «contar con», como marca de realidad²⁸, y «reparar en» como acto noético.

A lo largo de la lección 6.^a, la más importante del curso, Ortega, después de reiterar el camino andado, ataca por derecho la presentación de «esa absoluta realidad que es mi vida» en un lenguaje más riguroso si cabe, que intenta al mismo tiempo no velar los problemas que dicha definición conlleva:

Yo soy quien existe, por lo pronto, pero ese mi existir y, por lo tanto, yo, consiste en coexistir con lo otro, con el mundo. En otros términos: yo soy el que vive pero vivir es sostenerme, per-existir en el mundo. Mi vida pues, depende de lo que sea el mundo. Pero este mundo no es una entidad aparte de mi vida, y, por tanto, de mí que soy el viviente, sino que es formal y exclusivamente «aquello con quien yo coexistó»; por tanto, su consistencia, su ser, su perfil ontológico depende de quién sea el que vive en él (VIII, 221).

Aunque hay más, me limito a destacar tres de las cuestiones implicadas en esta definición de vida humana:

a) Las consecuencias que se siguen de ser la vida humana la realidad absoluta, de modo que son referidas a ellas todas las demás realidades que serán relativas. Al final del curso Ortega destaca las tres notas ontológicas que le pertenecen: mi vida tiene «ser ejecutivo»; mi vida es el «acontecimiento absoluto»; mi vida tiene carácter de unicidad (cf. VIII, 231-232).

b) La relación entre el yo y el mundo, descritas como de necesaria coexistencia, también de recíproca dependencia, pero sin que, a diferencia con el idealismo, el yo tenga privilegio alguno:

²⁸ Convicción como posición de realidad significa: «hay alguien que cuenta absolutamente con algo» (VIII, 216).

cada una presupone a la otra, «es» por la otra pero se trata de un vínculo que implica privación, no poder. Cada una es determinada en su realidad por la otra pero no hay entre ellas una especie de *a priori* de colaboración o armonía²⁹.

c) Y falta por plantear la pregunta que dará lugar al otro desarrollo más relevante de estos cursos: la pregunta por el yo³⁰.

A modo de conclusión, destacaré que el curso que venimos de comentar resultó perfectamente centrado en torno al concepto de ejecutividad, que Ortega había usado desde un famoso escrito, «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914). Ahora, el «ser ejecutivo» ha permitido a Ortega:

a) Definir «mi vida».

b) Determinar su consistencia por las notas de la actualidad y la presencia de la vida a sí misma y del acontecimiento.

c) Descubrir el nivel pre-noético de la vida en la «convicción» o «creencia» en cuanto lo real se da como un «contar con».

Como ya hemos indicado más arriba, no vamos a detenernos en el análisis del segundo de los cursos, «Sobre la realidad radical», dedicado a reflexionar sobre el quehacer filosófico y el problema con él conectado: su origen y la cuestión del conocimiento. En resumen, se ocupó de realizar un examen más o menos sistemático de los actos noéticos del viviente.

Del tercer curso, «[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]», iremos directamente a la pregunta por quién es ese yo o sujeto de la vida, qué consistencia tiene. La lección 7.^a del curso, uno de los textos más intensos de la escritura orteguiana, presenta la teoría del yo como proyecto de vida. El ser ejecutivo configura el vivir en el ingrediente «yo» como un proyecto o programa de vida. Este carácter es deducido de la primacía del futuro en la estructura temporal de nuestra vida: «Mi futuro es la presión que se ejerce sobre la circunstancia y a que ésta responde constituyéndose según es» (VIII, 433). A Ortega no se le pasa por alto que ese futuro no puede ser sino una dimensión del presente o actualidad, por lo que aclara: «desde mi futuro vivo mi presente y todo ello en el *ahora*»

²⁹ Creo que la siguiente cita aclara lo que quiero indicar: «La realidad absoluta «mi vida» consiste en *pura actualidad*. Vivir es siempre y sólo hacer yo *con* y padecer yo *de* lo que no soy yo, de lo Otro, el cual otro no es sino el que padece mi hacer y colabora o cohace mi padecer» (VIII, 228).

³⁰ Pero no es verdad que no haya sido formulada en este curso. Nada menos que en su primera línea: «¿Quién es el sujeto de la vida o quién soy yo?» (VIII, 197). Pero su respuesta no se alcanza a dar en el curso, al margen de observaciones incidentales y de una tesis decisiva: ese yo no «es» conciencia.

(VIII, 435). «Tarea», «programa de vida», proyección y ejecución de ese programa de vida, son expresiones de que se sirve Ortega para describir el yo. Le falta aún mucho camino por recorrer en cuanto a darle forma definitiva a su teoría sobre el yo personal. Pero la intuición fundamental y acabada está aquí. Al final de la lección alcanza a pensar, aunque no lo desarrolle, lo que está por debajo, lo primero que es el yo y que permite explicar su carácter de proyecto de vida. Me refiero al concepto de vocación. En un resumen que hace casi al final de la lección expone el desarrollo interno de este yo-futurición: 1.º, «yo soy el que aún no se ha realizado» (proyecto); 2.º, «yo soy el que aspira o pugna por ser realizado» (proyección); 3.º, «yo soy el que inexorablemente exige ser realizado, aunque sea imposible su realización = yo soy... vocación» (VIII, 438). Y añade Ortega consciente del paso dado: «Por vez primera topamos con esta idea que tanto nos ha de ocupar»³¹. Ortega terminaría de dar forma a este importante elemento de su metafísica, muy pronto, en las primeras páginas de «Pidiendo un Goethe desde dentro»³².

Creo que las novedades que contenían los cursos agrupados bajo el rótulo *¿Qué es conocimiento?* justifican la importancia que Garagorri le reconoció. La última lección, la octava, le servía a Ortega para replantear el problema del conocimiento desde la altura metafísica ganada. No contiene desde el punto de vista alcanzado en las lecciones anteriores, nada relevante. Los problemas metafísicos pasaban necesariamente —es la conclusión expresa— por el estudio de la vida, por *la razón vital* (VIII, 447).

4.— *Principios de Metafísica según la razón vital* (PM) (1932-1933) es el más extenso de los tres que profesó en los últimos años de docencia universitaria en Madrid. Consta de catorce lecciones y fue publicado bajo el título de *Unas lecciones de metafísica* e incluido en el vol. XII de la edición de *Obras completas* de 1983.

No es posible prestar la misma atención a PM, después del espacio que nos han demandado los cursos anteriores. Por lo de-

³¹ No es totalmente cierto que sea la primera vez que aparece la idea, aunque sí su nombre. Tanto en el «fondo insobornable» del ensayo sobre Baroja (II, 224) como en «El hombre a la defensiva» (II, 748), al hablar de la autenticidad del yo está la idea de vocación trabajando.

³² No es posible tratar aquí este importante tema. Lo hemos hecho en otros lugares, véase mi *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid, 2006. También la reflexión de CEREZO GALÁN, P., sobre el problema de la vocación en «Páthos, éthos, lógos», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 85-107.

más, éste tiene, desde el punto de vista del desarrollo de la filosofía orteguiana, un carácter secundario por las siguientes razones.

a) Porque su contenido pertenece en gran medida a trabajos anteriores, concretamente, la primera parte replantea temas de QF y la segunda de QC.

b) Por el carácter escolar del curso. Estamos ante una exposición didáctica de posiciones que Ortega considera ya consolidadas. A diferencia de los anteriores, no está planteado en un «contexto de investigación» sino de «exposición y transmisión».

c) Por estas fechas —último trimestre del 1932—, la actividad investigadora ha sido trasladada a los escritos que prepara para publicar: «Pidiendo un Goethe desde dentro.— Carta a un alemán», «Prólogo a una edición de sus *Obras*», «Guillermo Dilthey y la idea de vida», «Prólogo para alemanes», *En torno a Galileo, Historia como sistema*. Los dos primeros vieron la luz en 1932 y los dos largos ensayos sobre Dilthey en *Revista de Occidente* (1933-1934). *En torno a Galileo*, uno de los cursos más ambiciosos, comenzó a darse en la cátedra Valdecilla el 18 de febrero de 1933. Estas fechas significan que Ortega cambió de estrategia después del parón causado por la política y centró su trabajo en ensayos o cursos destinados al público en general —y más bien a un público internacional. Los cursos propiamente académicos dictados durante estos años, de 1932 a 1935, quedan relegados, según creo, a la condición de obligaciones con las que hay que cumplir. La estrategia de desarrollar una obra académica con apariencia de tratado cede su primacía —muy visible en el bienio 1929-1930— a la de seguir fiel al ensayo como forma de expresión.

3. SOBRE LAS RAZONES VITAL E HISTÓRICA

Creo que si comparamos el periodo de la producción orteguiana que hemos examinado someramente, desde principios de 1929 hasta junio de 1936, con el de otros periodos, la conclusión es que estamos ante el más creador y productivo, quizá con la excepción del año de gracia de 1914. Fue el tiempo de dar forma a las intuiciones que venían rumiándose desde *Meditaciones del Quijote y El tema de nuestro tiempo*. Si hay continuidad o ruptura es difícil de decidir: en ciertos temas o motivos filosóficos hubo continuidad y en otros salto o emergencia de un *novum*, como por ejemplo cuando el concepto de vida humana se tematiza como realidad radical o absoluta y se conecta con el motivo de la superación del idealismo. Si la lectura de *Ser y tiempo* influyó en su evolución o si ésta iba produciéndose de acuerdo con los ciclos de su método de Jericó,

es cosa que no podemos discutir aquí. Lo más probable es que, como cree José Gaos³³, Heidegger le pusiera sobre la pista de que era la ontología y no la antropología o la psicología el plano en el que se producía la salida del idealismo. Pero dicho paso implicaba pensar que lo real no se da primariamente como conciencia sino como vida, esto es, coexistencia del yo y mundo y que el componente diferencial de esa vida en cuanto humana es su historicidad constitutiva. Pero es difícil negar, a la vista de la obra publicada de Ortega hoy, que había llegado o estaba en condiciones de llegar, a esos resultados desde su propia intrahistoria filosófica, que era —y eso se suele olvidar— no sólo alemana, sino también española. La comprensión de la vida como existencia individual está pensada en MQ gracias a Unamuno.

Las tres «familias» de cursos que hemos descrito, junto con los ensayos que fueron publicándose por las mismas fechas, suponen pues la puesta de largo de la filosofía de Ortega, la singladura de esa segunda navegación.

El nombre que Ortega había puesto a su filosofía y con el que se sentía a gusto es «razón vital». Su presentación en sociedad ocurrió al final de la lección VI de *El tema de nuestro tiempo* dedicada a comentar las dos ironías: «*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*» (III, 593, cursiva en el original). En 1924 aparece el opúsculo *Las Atlántidas* y allí se habla de razón histórica en sentido estricto por primera vez. En el periodo que nos ocupa, Ortega no abusa del concepto «razón vital», mientras que «razón histórica»³⁴ reaparece solemnemente como el nombre apropiado a su filosofía en un texto tan emblemático como *Historia como sistema*. Mi impresión es que, tomadas en conjunto, el uso de una y otra expresión terminan valiendo como sinónimos. Es verdad que la razón vital estaría más relacionada con un enfoque analítico y académico de su filosofía y, en ese sentido, cuadra más hablar de razón vital en los cursos de QF y QC, en donde se trata de articular el paso dialéctico desde el *cogito* cartesiano a la vida como nuevo absoluto filosófico.

Por contra, los textos que va a publicar en estos años o en los inmediatos —*Historia como sistema*, *Ideas y creencias* o «Apuntes sobre el pensamiento»— van en la dirección de un planteamiento

³³ *Obras completas*, Colegio Nacional de México, México, 1992, vol. IX, p. 50.

³⁴ «Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica» (III, 772-773).

sintético y en ellos prima el enfoque de la razón histórica. ¿Podría estar Ortega siguiendo un esquema de corte kantiano en donde se contrapondría una filosofía académica a una filosofía mundana? Después de explicar en uno de los cursos sobre los principios de la razón vital la diferencia entre la filosofía en sentido cosmopolita y la académica, añade:

Pero no vayan ustedes a creer que para Kant la verdadera filosofía es la filosofía en sentido técnico. Sólo un pedante que ignora lo que es la filosofía podría pensar así. Kant se apresura a hacer constar literalmente que «el filósofo práctico —esto es, cosmopolita—, el que enseña la sapiencia mediante la doctrina y el ejemplo es el filósofo auténtico» (VIII, 98).

Si este esquema de interpretación que propongo se confirma con las relecturas necesarias, tendríamos que, en efecto, Ortega habría intentado en los cursos de que nos hemos ocupado una sistemática de la vida humana apegada al modelo de filosofía tradicional de una ontología donde, mucho o poco, el ser tiene que poder ser pensado, al mundo hay que suponerle una cierta afinidad con el espíritu y la filosofía tener un «fundamento» según el modelo onto-teológico que criticó Heidegger. Pero en un momento que ahora no me atrevo a fechar, Ortega advirtió que ya no tenía sentido la construcción de un tratado sistemático cerrado de la vida como realidad absoluta fundante. Por el contrario se vio impelido hacia una «metafísica del acontecer», con la que ya se había topado. Los cursos de los treinta, especialmente los del 29-30 son el intento de conciliarla con el lenguaje tradicional de la ontología a través de conceptos híbridos como «ser ejecutivo». Y lo que le arrastró a dar prioridad y urgencia a su «filosofía mundana» en esta dirección fue la crisis de la modernidad, cuyos ribetes metafísico-políticos vio Ortega antes que nadie.

La analítica de la vida humana fue cada vez ocupando menos espacio en las preocupaciones orteguianas, entre otras cosas porque los acontecimientos históricos se configuraban como una crisis profunda y había que comprender el «esquema de la crisis» y buscar una nueva inspiración, una «nueva revelación», dirá dramáticamente al final de *Historia como sistema*. En ese mismo lugar propuso Ortega hablar de una «razón viviente» que aunara a la vital y la histórica. En cualquier caso lo que perdura de suyo es su metafísica de la vida humana individual y concreta en su historicidad constitutiva... resulte o no sistemática.

La razón histórica

JAVIER ZAMORA BONILLA¹

Universidad Complutense de Madrid

Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón

La historia es un cuento verídico y los hechos sólo empiezan a ser históricos cuando se les suelta la lengua y comienzan a contarlos de humanas andanzas.

La Historia es el ensayo que un hombre hace de entender a los demás.

José Ortega y Gasset,
«Las ideas de León Frobenius» (1924), III, 658 y 660.

1. BIOGRAFÍA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

La razón histórica se convierte desde los años treinta del siglo pasado en un tema constante de la llamada por el propio José Ortega y Gasset su «segunda navegación»². Durante los cursos académicos de 1934-1935 y 1935-1936, impartió uno titulado «Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social», que fue

¹ Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Agradezco a Agustín Andreu las muchas ideas que me ha aportado para este ensayo, tanto en las conversaciones privadas que desde hace tantos años mantenemos como en sus escritos. Agradezco también a Domingo Hernández y a Jesús Díaz los enriquecedores comentarios que han hecho al texto antes de darlo por definitivo.

² «Prólogo a una edición de sus *Obras*» (1932), V, 99. Ortega insistió en muchas ocasiones en la circunstancialidad de su pensamiento, por eso me ha parecido oportuno citar la fecha de sus textos la primera vez que aparecen. Específico, si entiendo que tiene interés, también cuando han sido publicados por Ortega o eran inéditos a su muerte.

el embrión de *Historia como sistema*³, exposición de su filosofía de la razón histórica en la línea de la filosofía de la razón vital que había expuesto los años anteriores en diversos cursos públicos y privados impartidos en Buenos Aires y Madrid, y que siguió explicando en sus clases universitarias entre 1932 y 1936 bajo el rótulo de «Principios de Metafísica según la razón vital». Ortega dedicó a la «razón histórica» dos cursos monográficos en Buenos Aires (1940) y Lisboa (1944)⁴, y el tema está presente de forma más o menos explícita en otros muchos escritos de la «segunda navegación».

El filósofo madrileño mostró muy pronto un gran interés por la historia; recordemos que su tesis doctoral —defendida en 1904 y publicada en 1909 (I, 261 y ss.)— fue sobre un tema histórico: *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, pero va a ser a partir de los años veinte cuando este interés se concrete en un intento de pensar al hombre como «ser» —sería mejor decir «viviente»— histórico. Lo hará en *El tema de nuestro tiempo* (1923, III, 557 y ss.), «El sentido histórico» (1924, III, 695-698) y *Las Atlántidas* (1924,

³ IX, 175-181. Véase asimismo su «Nota a la edición» en IX, 1437-1438. El manuscrito de este curso, en parte inédito hasta la nueva edición de las *Obras completas* del filósofo, se ha conservado de forma fragmentaria; pasó sustancialmente a la serie de prensa «La situación de la ciencia y la razón histórica», publicada en *La Nación*, de Buenos Aires, entre diciembre de 1934 y enero de 1935. El texto se integró luego en *Historia como sistema*, cuya compleja historia editorial puede verse en la «Nota a la edición» y en la «Noticia bibliográfica» de las *Obras completas*, VI, 972 y 1005-1006: a la citada serie de prensa, que con algunas variantes apareció también en alemán (1935) e inglés (1936), Ortega añadió otra serie de artículos, «Naturaleza, espíritu e historia», publicados en *La Nación* entre febrero y abril de 1937, como parte de *Historia como sistema* cuando compuso el libro en 1941 junto a «Del Imperio Romano».

⁴ IX, 475 y ss., y IX, 623 y ss., respectivamente. No se publicaron hasta la edición de Paulino GARAGORRI en ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979. Lo cierto es que no ofrecen mayores desarrollos sobre la razón histórica de lo ya expuesto en otros escritos previos. En ambos se anuncia la razón histórica y se señalan algunas de sus categorías, pero el grueso de los mismos, especialmente el de 1940, está dedicado a una crítica del realismo y del idealismo para desembocar en la exposición de las categorías de la vida, fundamento de la razón histórica. En el curso de 1944, Ortega apenas llega al tema enunciado, pues dedica las primeras lecciones a hablar de la situación del intelectual y de la inteligencia, luego entra en la crítica del idealismo cartesiano y esboza las categorías de la vida como realidad radical para anunciar la necesidad de una nueva razón, la histórica, que queda meramente apuntada al suspenderse el curso. El mayor desarrollo de la razón histórica y de sus categorías lo encontramos en *Historia como sistema* y *En torno a Galileo*.

III, 743 y ss.), entre otros ensayos como los dedicados a los nuevos descubrimientos de la antropología y la arqueología⁵. Los orígenes del concepto de «razón histórica» en el pensamiento orteguiano se remontan a sus primeros escritos. Su ya citada tesis doctoral es un intento de dar razón histórica de la leyenda sobre el milenarismo surgida siglos después y se ve en ella un embrión del concepto de crisis histórica que luego tratará en *En torno a Galileo*.

La primera vez que la expresión «razón histórica» aparece en la obra orteguiana es en un texto de 1910 recientemente recuperado en la nueva edición de las *Obras completas* del filósofo: «Lo real —escribe— era para Aristóteles la cosa particular: esto tiene una profunda *razón histórica* en favor de Aristóteles. Antes de él la preocupación es hallar, más que lo que es, el principio de lo que es»⁶. Sería exagerado afirmar que Ortega utiliza aquí el concepto de «razón histórica» en el sentido y con la amplitud que va a tener en su filosofía posterior, pero sí es cierto que, cuando años después convierta esta expresión en título de su pensamiento maduro, uno de los significados que le dará, y no precisamente el menos importante, será el que tiene en este escrito juvenil: dar razón —en un sentido mucho más amplio que el de la razón pura, como luego se mostrará— de una idea, un hecho, una actitud, una realidad... en su contexto histórico.

El filósofo vuelve a utilizar la expresión «razón histórica» en una carta de 1912 a su amigo Federico de Onís. Afirma en ella, ahora ya de forma mucho más explícita, que la «razón histórica» es la «forma extrema de la razón pura» y que quiere encaminarse hacia la misma porque ha decidido comenzar «a trabajar de historiador» para «construir las bases amplias y firmes de la historia nacional» con las que afrontar «el problema de España». La importancia de la utilización de la expresión «razón histórica» en esta carta no se debe sólo a que por primera vez aparezca con una clara intención en un escrito orteguiano, aunque sea privado, sino a que también se ve en ella el carácter práctico que la «razón histórica» tiene desde sus orígenes en su pensamiento: dar «razón histórica» de un tiempo pasado es a la vez actuar sobre el presente desde el conocimiento de lo ya sido⁷.

⁵ Cf. CARRIAZO RUIZ, J. R., «1921-1924: la ampliación del horizonte histórico», *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 27-70.

⁶ «[El hecho de que existan cosas...]» (1910), VII, 206.

⁷ Carta de Ortega a Federico de Onís del 12-VII-1912, Archivo Ortega (AO), sig. CD-O/61. En el «Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller», de 1941, Ortega habla de «la *actitud de urgencia pragmá-*

A finales de este año de 1912, Ortega teoriza sobre la «ciencia histórica» en el curso que imparte en el Ateneo de Madrid titulado «Tendencias actuales de la filosofía». Afirma que la historia no puede ser una simple acumulación de hechos sino que tiene que ser una reconstrucción de «la continuidad psicológica» que se da entre las «variaciones» que se producen en el tiempo, porque «el problema de la realidad histórica» no es «éste o el otro hecho histórico concreto» sino la «sustancia histórica»⁸.

El temprano interés de Ortega por la historia se muestra también en el curso que impartió en el Centro de Estudios Históricos en el otoño-invierno de 1913 bajo el título de «Los problemas de la filosofía de la historia»⁹. Para Ortega, la «historia —escribe

tica» de la historia y de «recurrir a la historia para buscar en ella una orientación que nos permita resolver las urgencias del presente» (VI, 33). El carácter práctico de la filosofía orteguiana ha sido resaltado, entre otros, por Pedro CEREZO GALÁN en su libro *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Maraón, Madrid, 2011. Antonio REGALADO, por su parte, escribe que «la filosofía sólo puede ser razón práctica, razón pragmática y circunstancial, es decir, razón vital e histórica» (*El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, p. 231).

⁸ VII, 241-243. Este curso estaba inédito hasta la nueva edición de las *Obras completas* del filósofo. Al manuscrito del mismo se refiere John T. GRAHAM para mostrar el temprano interés de Ortega por la historia. El autor norteamericano cita también como precedente la tesis doctoral del filósofo (cf. *Theory of History in Ortega y Gasset. «The Dawn of Historical Reason»*, University of Missouri Press, Columbia / Londres, 1997, pp. 27-28). Este libro es uno de los estudios más exhaustivos sobre la razón histórica. El énfasis en la «continuidad psicológica» que pone Ortega en esta época para entender la historia será sustituido años después por la «reconstrucción de la estructura» del «drama» con el que el hombre vive su inserción en un mundo cambiante, es decir, la forma en que el hombre vive las creencias de su tiempo y cómo éstas van cambiando en las distintas generaciones, cf. *En torno a Galileo* (1933-1934 en la prensa y 1947 como tal libro), VI, 383.

⁹ En la nueva edición de sus *Obras completas*, se han publicado unos apuntes parciales titulados «Lógica de las ciencias históricas» que seguramente corresponden a estas lecciones, pero en lo conservado no hay referencias explícitas a las ciencias históricas (cf. VII, 365-372, y su «Nota a la edición» en VII, 879-880). Muy probablemente la continuación de este manuscrito sean las notas de trabajo conservadas con el título «[Sobre lo que es Historia, lo que tiene que ser la Ciencia Histórica]» (AO, sig. 11/1/3), en las que sí hay referencias directas al tema. Confirmaría esta hipótesis que según la anotación de Soledad Ortega estas notas aparecieron «en un sobre de la Residencia de Estudiantes, Fortuny, 8, dirigido a su nombre y a Zurbano, 22. Escrito luego en lápiz azul en el sobre: «Fin de la conferencia en el Centro». El resto lo tiene Sánchez Rivero», que era entonces ayudante suyo en el Centro de Estudios Históricos. En estas notas, Ortega insiste que la historia no es «una relación de los sucesos, no es un contar, sino un explicar, mejor dicho, una reconstrucción

en 1916— es la reconstrucción orgánica de las variaciones de un sujeto», «la cultura» («la ciencia, la moral, el arte») o «conjunto de actividades espirituales características» de los hombres o, por decirlo con la expresión que utiliza, «del hombre». La historia de la humanidad no es, según el filósofo, una acumulación de biografías sino la historia de una «entidad determinada, precisa, inconfundible, que experimenta variaciones y mudanzas conservando bajo ellas su radical identidad»¹⁰, es decir, la «sustancia histórica» de la que hablaba en 1912. Años después escribirá insistiendo en la misma idea pero ya desde el tamiz de la razón vital e histórica: «El tema de la historia queda así formalmente precisado como el estudio de las formas o estructuras que ha tenido la vida humana desde que hay noticia» (*En torno a Galileo*, VI, 390).

En los textos juveniles citados resuenan aún reminiscencias de la filosofía que había aprendido en la «ciudadela» neokantiana de Marburgo y de sus lecturas juveniles de la filosofía de la historia de Hegel y de los progresistas franceses del XVIII y del XIX en la línea de Condorcet, Saint-Simon y Comte. Ortega se dará cuenta pronto de los riesgos a que lleva una comprensión de la historia como evolución necesaria y teleológica de la humanidad hacia el ideal de una cultura abstracta y objetiva; por eso empezó a pensar que a «la unificación ejecutada» por el «evolucionismo» del XIX, los historiadores del siglo XX opondrían una visión que acentuaría «lo diferencial» y «lo discontinuo», teniendo en cuenta que «el

de la estructura de cada edad, estructura que consiste en una unidad de comprensión, dentro de la cual los fenómenos humanos se dejan entender los unos por los otros», y añade que el historiador no tiene que confundir sus técnicas auxiliares, «por medio de las cuales obtiene, aprehende los fenómenos, con lo que podríamos llamar su función definitiva y epónima». Por cierto, que en estas notas dice que no ahonda ahora en el tema de la «comprensión», pero que lo tratará otro día tomando como «pretexto de haber muerto no hace mucho el pensador que más ha luchado en la 2.^a mitad del siglo XIX por la independencia de las ciencias históricas: Dilthey». Es curioso que luego en 1933 diga, como es sabido y luego señalaremos, que no había penetrado en la obra de Dilthey hasta finales de los años veinte. Como hemos visto en la carta citada a Federico de Onís de 1912, Ortega habla de la «razón histórica» como «la forma extrema de la razón pura», lo que refleja un eco diltheyano a pesar de que Ortega diga años después que no había conocido en profundidad la obra del filósofo alemán hasta bien entrados los años veinte.

¹⁰ *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 560.

pasado» no es «nunca definitivamente pasado sino que perdura vivaz y activo» en el presente¹¹.

En el prólogo que el filósofo antepone en 1921 a la traducción española de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, «la cultura» sigue apareciendo como «la verdadera sustancia, el verdadero «objeto» histórico», pero hay que tener en cuenta que, gracias en parte a la influencia de la fenomenología de Husserl y a sus disputas con Miguel de Unamuno y con otros representantes del pensamiento y de la literatura y el arte españoles, Ortega está transformando el concepto de cultura que había utilizado en su etapa neokantiana juvenil por uno nuevo: pasa de entenderla como unos valores e ideales racionalistas hacia los que la humanidad avanza a pensarla como la respuesta que los hombres de cada época y de cada espacio geográfico han dado a los problemas vitales que afrontan¹². De ahí que unos años después, en 1928, Ortega diga que la realidad histórica, la «textura ontológica» que el historiador debe estudiar, no es la cultura tal y como había sido entendida por él en sus años de juventud sino la vida de *la gente*, que es opuesta a la vida individual e interindividual pero las integra¹³.

¹¹ «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer» (1921), III, 403 y 400, respectivamente. Un planteamiento similar en *Las Atlántidas* (1924, III, 743 y ss.). Sobre la lectura que Ortega hace de Comte y Saint-Simon, diferente en distintas etapas, puede verse GRAHAM, J. T., *Theory of History in Ortega y Gasset...*, ob. cit., pp. 68 y ss.

¹² «A *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler» (1921), III, 416-417. Esta nueva concepción de la cultura muestra también un distanciamiento de la filosofía hegeliana, aunque ésta siga siendo muy importante en la forma orteguiana de entender la historia. Los cursos de principios de los años veinte los dedicó Ortega a hacer una crítica de la filosofía idealista que entendía como una filosofía culturalista, la cual tenía que ser superada según la propuesta que lanza en *El tema de nuestro tiempo*; puede compararse lo dicho en las «[Lecciones del curso universitario 1921-1922]», VII, 767-796, en las que expone y critica la filosofía de Heinrich Rickert, con la interpretación de la «cultura» como «funciones vitales» que trascienden la propia vida, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 581, y la idea de cultura como respuestas vitales a las necesidades de cada época que aparece en *Misión de la Universidad* (1930), IV, 537 y ss. Sobre la relación entre los conceptos de «cultura» y «vida» en la filosofía de Ortega a lo largo de las distintas etapas de su pensamiento, puede verse CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 15. Sobre la evolución del concepto de cultura en la filosofía orteguiana, el estudio más reciente es la tesis doctoral de Juan Manuel MONFORT, *La cultura en Ortega: ámbito en que se realiza la vida humana*, UNED, Madrid, 2011 (tesis doctoral inédita).

¹³ «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología» (1928), V, 237. Años después, cuando empieza a tratar el tema del hombre y la gente en

2. VITALIDAD DE LA RAZÓN HISTÓRICA E HISTORICIDAD DE LA RAZÓN VITAL

La crítica del concepto de «sustancia» de la ontología eleática que Ortega emprende como una superación del realismo y del idealismo le llevará también a una distinta concepción de la cultura y de la historia en un momento en el que se ampliaba el horizonte histórico gracias a los descubrimientos arqueológicos y antropológicos, de los que el filósofo español se hará eco en *Las Atlántidas* (1924), libro en que termina afirmando que la razón pura tiene que dejar paso a la razón histórica, transmutando así la frase publicada un año antes en *El tema de nuestro tiempo*: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital» (III, 593). La contradicción es sólo aparente si tenemos en cuenta que en este libro Ortega señala que para que la historia sea una ciencia capaz de anticipar el futuro mediante la comprensión del pasado y del presente es necesario superar la «razón pura» con una «razón vital», porque el «racionalismo» ha sido «antihistórico», «antivital»; hace falta, añade, una razón que, sin dejar de ser lógica, sea capaz de comprender la vida (III, 574-577) desde una «*dimensión vital, histórica, perspectivista*», una razón que evite la utopía racionalista de querer verlo todo, como había hecho siempre la filosofía hasta la fecha, según Ortega, desde un único punto de vista, desde «*lugar ninguno*» (III, 614). Esto impedía al racionalismo, en su opinión, entender la vida, porque ésta es siempre «peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*» (III, 612). Desde esta comprensión de la vida, Ortega reconduce el conocimiento del «mundo» a «horizonte» vital —escribe en clara referencia a Husserl—, en el que «cada individuo es un punto de vista esencial» en el universo —añade en sintonía leibniziana— para la comprensión de la verdad, que, siendo siempre una e invariable, ubicua y ucrónica, es al mismo tiempo histórica porque es descubierta por el hombre en una fecha (III, 616). Conviene recordar que incluso en la etapa en que el vitalismo está más presente en la filosofía orteguiana, Ortega nunca renuncia a la razón: «Mi ideología —escribe en 1924— no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo»

diversos cursos y conferencias a partir de 1934, la vida colectiva o social se diferenciará mucho más claramente de la vida individual e interindividual, y será casi despojada de su condición vital al presentarse como una «cuasi naturaleza», *El Hombre y la Gente*. [Curso de 1939-1940], IX, 307.

(«Ni racionalismo ni vitalismo», III, 718). Volveremos a este tema en el último apartado.

La filosofía orteguiana de la razón vital nace así impregnada de razón histórica, de ahí que podamos hablar de la historicidad de la razón vital y de la vitalidad de la razón histórica, porque la vida humana sólo puede ser comprendida históricamente y la historia sólo puede ser entendida si se analiza desde el punto de vista de la vida humana¹⁴.

¹⁴ La discusión sobre si la razón vital y la razón histórica deben ser consideradas diferentes o, de forma menos radical, sólo dos momentos distintos en la biografía intelectual de Ortega para expresar una misma filosofía está abierta casi desde su mismo origen. La mayor precisión que el autor hace al respecto para distinguirlas conceptualmente se encuentra en un documento privado, una carta a su amigo Ernst R. Curtius del 4 de marzo de 1938 en la que habla de la razón histórica como concreción de la razón vital, entendida ésta como teoría o «estudio de la estructura general de la vida humana» (*Epistolario*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 111-112). A lo largo de la obra orteguiana es normal que se usen los conceptos de razón vital o razón histórica como términos equivalentes en muchas ocasiones. No es pertinente a esta interpretación la distinción que Ortega establece entre su «razón vital» y la «razón histórica» de Dilthey, a la que considera un nivel inferior en el tratamiento del problema de la vida, porque aquí no habla de la razón histórica tal y como la desarrollará Ortega a partir de esta fecha. Cf. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» (1933-34), VI, 231. Pedro Cerezo señala que «el raciovitalismo» es «ya *in nuce* un programa de razón histórica» y que la «razón histórica no sería más que una especificación de la razón vital» («De la razón vital a la razón histórica», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 181 y 182 n. 6 —aquí Cerezo cita a varios autores que han defendido esta hipótesis, entre ellos: Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar y Ciriaco Morón Arroyo). José LASAGA ha señalado también en distintos textos la continuidad entre razón vital e histórica, cuyos nombres pueden utilizarse como sinónimos. Cf. «Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica», *Revista de Occidente*, 293 (2005), pp. 5-25. Por su parte, Howard TUTTLE defiende que la razón histórica es un desarrollo de la razón vital, aunque epistemológicamente cabe distinguir entre los dos conceptos (*The Dawn of Historical Reason. The Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Peter Lang, Nueva York, 1994, pp. 208-211). En relación a Dilthey, Tuttle señala que «never developed historicity as fundamental ontology, his program of a «critique of historical reason» remained one of overcoming the inadequate explanatory mechanisms of the *Geisteswissenschaften* in the search for general validity», y por eso Ortega considera que la razón histórica diltheyana se queda anclada en la epistemología y en la metodología y no desarrolla «the idea of the fundamental historicity of man» (*ibid.*, p. 212). Conviene matizar que Ortega con su razón histórica tampoco va a buscar una «ontología fundamental», que considera necesario superar —y de aquí una de sus grandes diferencias con Heidegger—, sino el desarrollo de lo que llama las categorías de la vida humana, que no es —no tiene *ser*— sino que *va siendo*.

Si el hombre estudia el pasado, si hace «Historia»¹⁵, es, según Ortega, para intentar «entender a los demás». El primer deber del historiador es liberarse de sus propios ideales, de los prejuicios de su cultura, para alcanzar el «sentido histórico» y comprender la pluralidad del universo frente a un supuesto modelo de «clasicismo» eurocéntrico. Se trata de alcanzar a comprender una «Cultura» —escrita con mayúscula pero ya entendida vital e históricamente— capaz de albergar «la unidad de una planetaria pluralidad». El «sentido» de un «fenómeno histórico», afirma, es el equivalente a «la materia» de un «fenómeno físico» y sólo se alcanza cuando está «íntegro», es decir, cuando se le ve dentro de una cultura, que para el etnólogo y el historiador es el fenómeno fundamental¹⁶. El historiador, según el filósofo, tiene que dilatar su «perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido» porque el comportamiento humano no sigue siempre una lógica racionalista, sino vital. La razón histórica tiene, entonces, que avanzar por dos caminos: el primero, en la órbita de la «psicología de la evolución», para reconstruir la estructura de la conciencia humana en cada época, porque «las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas», señala; y, el segundo, sacar de ahí «consecuencias de orden estimativo», es decir, predecir la evolución de las categorías de la mente humana según el conocimiento del pasado. Esta comparación de épocas y espacios y la constatación de las diferencias culturales no le hacen a Ortega caer en el relativismo. Frente a Spengler, afirma:

La Historia al reconocer la relatividad de las formas humanas inicia una forma exenta de relatividad [...]. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La Historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica [...]. [L]a razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica¹⁷.

¹⁵ Mantengo el uso de la mayúscula en las propias citas de Ortega.

¹⁶ «Las ideas de León Frobenius», «El sentido histórico» y «La etnología y la Historia» (1924), III, 660-661, 695-698 y 675-676, respectivamente. Pedro Cerezo ha destacado el «perspectivismo histórico de la razón» en relación a lo que llama, vinculándolo a Fichte, «la voluntad de sentido». Cf. «La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., p. 175.

¹⁷ *Las Atlántidas*, III, 770-773. Ortega afirma en un texto coetáneo: «lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico», «El sentido histórico» (1924), III, 698. En unas notas de

Años después, en *Historia como sistema*, dirá: «el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica»¹⁸. En esta frase, razón vital y razón histórica aparecen formando parte de una misma filosofía. Vemos, pues, que razón vital y razón histórica se implican y complican desde su mismo origen. Las categorías de la vida, de la realidad radical que es cada vida humana, tienen que entenderse, por tanto, desde su propia historicidad, y las categorías de la razón histórica sólo pueden comprenderse adecuadamente si sabemos escuchar tras de ellas el latir de la vida humana. No es extraño, por tanto, que en todos los escritos dedicados a la razón histórica, como los cursos citados de 1940 y 1944, *En torno a Galileo* o *Historia como sistema*, por ejemplo, encontremos siempre una extensa exposición de las categorías de la razón vital, de igual forma que sucede en los cursos donde aborda su sociología bajo el título de *El Hombre y la Gente*, lo que demuestra la unidad con que Ortega concebía estos temas dentro del sistema de su filosofía. Razón vital y razón histórica, y sus respectivas categorías, como las llama Ortega, se implican y complican, insisto. Las categorías de la razón histórica se exponen en los tres siguientes apartados: generaciones, edad, sensibilidad vital, altura de los tiempos, ideas y creencias, revolución, crisis histórica, lo histórico de la historia, el hombre como ser histórico en tanto biografía y en tanto heredero de la vida social, la técnica...

3. IDEAS Y CREENCIAS: CRISIS HISTÓRICAS Y EL TRANSCURRIR DE LAS GENERACIONES

Para Ortega, la labor de la historia es «reconstruir» la continuidad que hay en todo transcurrir del tiempo y, por lo tanto, también ser consciente de las variaciones que se producen. Estas continuidades y variaciones se descubren —según escribe en

trabajo conservadas en su archivo, Ortega escribe: «El sentido histórico como conciencia de la variabilidad del tipo de hombre» («Historia», sig. 11/1/1).

¹⁸ VI, 56. En unas líneas que no pasaron a *Historia como sistema*, Ortega escribió en *La Nación*, de Buenos Aires, del 20 de enero de 1935: «Yo os digo que en la ciencia del hombre fermenta la nueva y tremebunda revelación. El reino de la razón no ha concluido. ¡Ha muerto la razón física! ¡Viva la razón histórica y viviente!». En este mismo artículo, en páginas que tampoco pasaron a la monografía, habla de la razón histórica como «razón narrativa», como luego veremos, y dice de ella que «es la que va a poner de nuevo al hombre en contacto tremendo con una realidad transcendente: la de su destino». Estos textos han sido recuperados en el Apéndice de la nueva edición de *Obras completas*, VI, 1045-1046.

1917— en el cambio del «semblante de la vida [...] en cada generación», dejando hablar a los «ecos» de la historia —«el documento, la imagen, la leyenda»—, que nos permiten reconstruir la «peculiar sensibilidad», las «propensiones genuinas para el pensar y el sentir» de las tres generaciones que conviven «en el regazo de cada época [...]: los abuelos, los padres, los hijos»¹⁹. En este texto, aparece embrionariamente el concepto de «generación» que se desarrollará en «La idea de las generaciones», primer capítulo de *El tema de nuestro tiempo*, y más tarde en las lecciones de la III a la VI de *En torno a Galileo*, entre otros textos²⁰. Para entender una época, según señala Ortega en el primero de los libros citados, hay que «definir» la «sensibilidad vital» de cada generación y ver cómo ella actúa, primero, sobre las ideas, los gustos, la moral, y, secundariamente, sobre el «orden industrial» y «político», que «no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida». La «sensibilidad vital» de cada generación —o lo que en otros momentos llama «la altura de los tiempos»— lleva a una diferente relación con el pasado, el cual está siempre condensado en formas de vida: la asunción del mismo por cada generación puede ser pacífica o beligerante, es decir, puede aspirar a una continuidad o a una «radical superación»²¹. En «El ocaso de

¹⁹ «Don Gumersindo de Azcárate ha muerto» (1917), II, 32. En las páginas de *En torno a Galileo* hablará de cinco generaciones, como luego veremos.

²⁰ Este libro nació de las lecciones de un curso en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central de Madrid, en 1933, titulado «Sobre la época de Galileo. 1550-1650. Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo». El texto del mismo se publicó en varios artículos en *La Nación*, *Revista de Occidente* y *Cruz y Raya* entre 1933 y 1934. Algunas lecciones se publicaron como libro en 1942 con el título *Esquema de la crisis* (Revista de Occidente, Madrid, 1942), que recogía el de una de las series de prensa, para contrarrestar las ediciones piratas chilenas de 1934 y 1937 con el mismo título. El libro no apareció íntegro hasta 1947 en la edición del tomo VI de las *Obras completas* de Revista de Occidente. El pormenor de esta peripecia editorial está contado en la «Nota a la edición» y en la «Noticia bibliográfica» de las nuevas *Obras completas*, VI, 976-979 y 1009-1011. El texto puede verse en VI, 367 y ss. Véase, además, para el tema de las generaciones: «Teoría de las generaciones» y «El método de las generaciones históricas», ambos de 1933, aunque de edición póstuma, en IX, 3 y ss., y «Paisaje de generaciones», 1943, también de edición póstuma, VI, 575 y ss.

²¹ III, 562. Es importante señalar que Ortega, aunque hable de la «radical superación» que puede haber en el cambio histórico entre una época y otra, es consciente de que siempre hay, al mismo tiempo, continuidad: «No hay posible vacío. *Historia non facit saltum*», afirma en «Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]» (IX, 79). Y en el «[Prólogo a *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, de Wilhelm

las revoluciones», incluido en este libro, Ortega distingue entre dos modos de relacionarse el hombre con el pasado: el «tradicionalista» y el «individualista». En el primero, el común de los hombres acepta sin grandes debates «el repertorio de creencias recibidas de los antepasados» y, por tanto, su visión del mundo se apoya en la tradición, mientras que en el segundo se «vuelve la espalda a todo lo recibido» y «se aspira a producir un pensamiento nuevo, que valga por su propio contenido», es decir, que dé razón de aquello que propone (III, 625). Es el momento de la «revolución», que es un «estado de espíritu» (III, 620) frente a los usos, no sólo frente a los abusos (III, 621)²².

Según Ortega, el concepto de «generación» es el más importante para comprender la historia porque es «el gozne sobre que ésta ejecuta su movimiento»²³. Nuestro autor tiene claro que no todos los miembros de la misma generación comparten las mismas ideas sobre cómo interpretar el presente y construir el futuro, pero, en toda generación actúa, según él, una minoría selecta de individualidades egregias que influyen sobre una muchedumbre o masa. Esta relación es la que da el tono a cada generación, la cual presenta unos «ciertos caracteres típicos [...], una fisonomía común» que «*representa una cierta altitud vital*» (III, 563-564), en la que no siempre es la minoría selecta la que propone o impone sus gustos, sus tendencias, sus ideas, sino que hay períodos en los que predominan los gustos, tendencias e ideas vulgares, es decir, del pueblo, o se impone el hombre-masa, como señala Ortega en *La rebelión de las masas*. Además, hay que tener en cuenta que una época histórica se define no sólo por sus «tendencias positivas» sino también «negativas», por sus «agudezas y clarividencias», por sus «certezas y cegueras», por lo que los hombres de ese tiempo desean y por lo que no desean. Para entender históricamente una época, según el filósofo, no sólo hay que saber lo que los hombres hicieron sino también lo que dejaron de hacer (III, 619): «el repertorio íntegro de ideas dominante en una época —escribe en

Dilthey]» (1946), escribe: «Nunca un hombre empieza a ser hombre; ningún hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre *continúa* lo humano que ya existía» (VI, 359).

²² Insiste en esta idea en varias ocasiones, v. gr., «Del Imperio Romano» (1940), VI, 118.

²³ En unas notas de trabajo, que se pueden fechar con bastante probabilidad en 1913 como ya se ha señalado más arriba, Ortega ya se refiere al concepto de generación como el «gogne de la continuidad histórica» («[Sobre lo que es Historia, lo que tiene que ser la Ciencia Histórica]», AO, sig. 11/1/3).

1925—, depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda variación profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social» («Pleamar filosófica», III, 810).

Una generación es, según Ortega, «el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia» (*En torno a Galileo*, VI, 393), que distingue de los que son contemporáneos, los cuales habitan también en el mismo tiempo pero en una dimensión distinta. Lo que caracteriza a los miembros de una generación es tener una edad similar dentro de una zona de fechas²⁴; tener «una dimensión en el tiempo histórico», es decir, ir detrás de y preceder a otra generación; tener «una dimensión en el espacio», o sea, formar parte de un «círculo de convivencia humana» más o menos amplio; y compartir un «estilo vital» (VI, 393-394). Todas estas características de la generación hay que entenderlas de una forma flexible, pues intentan explicar un comportamiento general dentro del cual hay evidentes excepciones.

El historiador, que no puede abarcar todas las variaciones que se producen en la sensibilidad vital entre una generación y otra, tiene que utilizar para comprender la historia «el método de las generaciones», que le permite ver la vida «desde dentro de ella, en su actualidad». Por eso la historia es, según Ortega, «revivir el pasado» y «no sólo metafóricamente» (VI, 395). Lo importante de las generaciones no es que se sucedan, que sean una genealogía, sino que convivan, que disputen, que se solapen y empalmen. Según el filósofo, «cada edad es un tipo de quehacer peculiar». En la niñez, que abarcaría hasta los quince años, y en la juventud, que llega hasta los treinta, el niño y el joven asimilan el «mundo vigente». A partir de entonces, el hombre en su primera madurez, entre los treinta y los cuarenta y cinco años, empieza a «reaccionar» frente a este mundo de manera más o menos severa e «inventa nuevas ideas sobre los problemas del mundo —ciencia, técnica, religión, política, industria, arte, modos sociales», que comparte y propaga entre otros coetáneos hasta construir un nuevo mundo vigente, más o menos diferente del anterior, el cual va a intentar sostener e imponer en la siguiente edad, la que va de los cuarenta y cinco a los sesenta, la segunda madurez o lo que Ortega llama etapa de predominio, mando y gestión. Luego viene la ancianidad, a partir

²⁴ Ortega insiste en distintos lugares que «el concepto de edad no es de sustancia matemática, sino vital» (VI, 395). Por eso habla de la edad como «zona de fechas» (VI, 396), que en *En torno a Galileo* establece en 15 años aunque en otros textos anteriores había hablado de 30.

de los sesenta, cuando la generación hasta entonces predominante es desplazada del poder social por otra nueva y quedan como supervivientes (VI, 401-404). Un aspecto fundamental en el método orteguiano de las generaciones históricas es detectar el «epónimo de la generación decisiva» en un tiempo histórico. Ortega pone como ejemplo a Descartes, que marcaría la zona de fechas de su generación desde el momento, 1626, que cumple los treinta años, es decir, que alcanza su primera madurez²⁵.

El historiador, según Ortega, tiene que seleccionar «lo importante [...], lo que ha influido ampliamente en el espacio y en el tiempo humanos»²⁶. La clave está en el juego entre las «creencias» preponderantes en que cada tiempo, «el espíritu del tiempo» o «mundo vigente» (*En torno a Galileo*, VI, 398) y las nuevas «ideas» que las ponen en cuestión de manera más o menos radical, por eso para Ortega la «realidad histórica» es fundamentalmente «la vida de los hombres entre treinta y sesenta años» (VI, 402), que es cuando se produce la lucha entre las dos generaciones de hombres maduros por imponer un «mundo vigente», pues cada generación es «la estructura de la vida humana en cada momento» (VI, 409).

En 1936, Ortega dedicó una serie de artículos a distinguir entre lo que llama «ideas-creencias» (creencias) e «ideas-ocurrencias» (ideas), entre las que incluye las grandes verdades científicas²⁷. Las «ideas» son para Ortega «pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos», pero que nos tomamos la molestia de pensar en ellos. Pueden tener diversos grados de complejidad, desde lo más simple y concreto a lo más enrevesado y abstracto, y ser verdaderos o falsos. Para Ortega, nuestras ideas «no poseen en nuestra vida valor de realidad» sino que «toda nuestra «vida inte-

²⁵ La prolongación de la vida humana en la actualidad obliga a repensar esta división, pero dejo el tema sólo apuntado.

²⁶ «Generación contra generación» (1924), III, 699.

²⁷ «Ideas y creencias» está fechado en 1934, posiblemente porque nació del curso universitario de ese año. Se publicó en una serie de artículos en *La Nación*, de Buenos Aires, en 1936, y en la *Europäische Revue* en 1937, y luego fue recogido en el libro *Ideas y creencias* (1940), V, 655 y ss. Sobre el tema, puede verse GARCÍA-GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009; y SAN MARTÍN, J., ««Ideas y creencias». Comentario a un texto de Ortega», en *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 213-245.

lectual» es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria»²⁸.

Por el contrario, según el filósofo, «se vive siempre *desde* ciertas creencias», en las que se cree «aunque no queramos» e incluso «frente a lo que quisiéramos». En las creencias, dice Ortega, «siente el hombre que sale de sí mismo y *está* en la realidad» («Aurora de la razón histórica», 1935, V, 373) porque toda «vida humana» está «constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas» (*Ideas y creencias*, V, 661). O dicho de otro modo: el hombre está «siempre en alguna creencia» y «la estructura de su vida» depende «primordialmente de las creencias» en que está (*Historia como sistema*, VI, 47). Las mismas son «el suelo de nuestra vida» y «nos sostienen, impulsan y dirigen». Se vive, según el filósofo, siempre en una «pluralidad de creencias», la cual «no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía», sino que las creencias, desde el punto de vista de la lógica, pueden ser entre sí incongruentes, contradictorias, inconexas, pero tienen siempre «una articulación vital», se apoyan unas en otras, «integrándose y combinándose». Por eso, tienen una arquitectura y una jerarquía, pues «hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias». Frente a las «ideas», que son pensamientos individuales, las creencias se asumen como formando la realidad misma y, en tanto son verdaderas creencias, en tanto se tiene en ellas verdadera fe, no se cuestionan (VI, 48). Ortega habla de ellas como «un estado colectivo», una «fe social», «una vigencia social», «un estado de fe», «una opinión colectiva» u «opinión social», «dogma social», que no necesita de nuestra voluntaria adhesión individual sino que contrariamente nos obliga a contar con ellas aunque no tengamos en ellas «fe viva» (VI, 50), porque aunque no actuaran en nosotros individualmente —lo cuál sólo sería posible si previamente las hemos puesto en cuestión— siempre estarían actuando en la sociedad, tendrían «vigencia» (VI, 52). «No son ideas que tenemos —afirma Ortega—, sino ideas que somos», por eso «se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser» y «operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo» (*Ideas y creencias*, V, 662-663). A ellas no llegamos tras un

²⁸ V, 665. Esta idea orteguiana sobre las «ideas» y su condición de «realidad» me parece muy discutible, pero no la discutiré en este texto.

proceso de reflexión intelectual, como a las «ideas-ocurrencias», sino que nos encontramos ya en ellas al vivir. Por eso dice Ortega que en las ideas pensamos y con las creencias contamos, es decir, no tenemos de ellas «conciencia clara y aparte» sino que actúan en nosotros de forma latente, inconsciente (V, 664).

La razón histórica tiene que empezar por el conocimiento de las creencias en que todo hombre y toda época están, por «fijar el inventario de las cosas con que se cuenta»; eso, nos dice Ortega, «sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo» (V, 665), o como afirma en *Historia como sistema*: «el diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones, y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás» (VI, 48).

Cuando el hombre no está en ninguna creencia, está «en la duda», que es una «realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae [...], «en un mar de dudas»» (*Ideas y creencias*, V, 669-670). Ante esta situación el hombre no sabe qué hacer y se pone a pensar, se ensimisma y se crea un «mundo interior» para entender (interpretar) la realidad con sus «fantasías» (V, 677-680). Las «ideas», según Ortega, tienen un «carácter ortopédico [...]: actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado» (V, 674). Por eso dice que «los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas» (V, 671), con el fin de acabar con la duda, con la ambigüedad, y llegar a un nuevo terreno firme, a un nuevo continente.

En la historia, señala nuestro autor, todo está siempre en movimiento, pero hay «dos formas de cambio vital histórico: 1.^a Cuando cambia algo en nuestro mundo. 2.^a Cuando cambia el mundo» (*En torno a Galileo*, VI, 421). Estos últimos son momentos de «crisis histórica» en que los hombres no tienen «fe viva» en las creencias básicas porque éstas han dejado de estar vigentes para ciertas capas de la población o ciertos individuos y la «nueva fe», que nace de una nueva sensibilidad, de nuevas ideas, todavía no se ha consolidado socialmente. Los momentos de «crisis histórica» son de duda, de duda en las creencias promovida por nuevas ideas sin que aún se hayan llegado a alcanzar unas «nuevas creencias positivas» (VI, 422); son momentos de vida dual en que no se está plenamente ni en lo uno ni en lo otro —«se vive en dos creencias, sin sentirse instalado en ninguna» (VI, 369), afirma Ortega sin mucha precisión porque en realidad no hay todavía nuevas creencias—, pero el hombre no puede vivir, según el filósofo, si no es sobre el sostén

de unas «convicciones vigentes [...], red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida» (VI, 382), y por eso se afana en construirse una nueva fe. Mientras se está en esa etapa que Ortega califica de «la vida como crisis» (VI, 422), predominan las «posiciones falsas», las «convicciones negativas», el «sabor amargo», la «acedía», la «rebarbarización», «el hombre de acción» frente al de reflexión, la cultura convertida «en tópico y en frase», el barroquismo que llevará a un «anhelo de simplificación», y la «socialización o colectivización del hombre» frente a la libre individualidad (VI, 422-423 y 428-430)²⁹.

4. AURORA DE LA RAZÓN HISTÓRICA: HISTORIOLOGÍA Y VERDAD

Para Ortega, «la historia, en cuanto intención, es siempre universal», pues toda vida va inmersa en el movimiento universal³⁰, pero éste no puede comprenderse como un modelo hacia el que la humanidad se dirige, pues no hay un camino prefijado e intervienen la libertad y el azar. Cada cultura, cada tiempo son, según nuestro autor, ejemplos en los que mirarse porque han logrado un ideal de humanidad en algo, por eso, frente a una visión teleológica y esencialista del «clasicismo», Ortega propone un «nuevo clasicismo» en que «cada época, cada pueblo» sea «nuestro maestro en algo, [...] en un orden o en otro nuestro clásico», y así «esas perfecciones espumadas de todo el pasado humano, esas normas y módulos ejemplares —escribe— tendrán un carácter sobrehistórico, precisamente por haber sido descubiertos mediante la Historia» (III, 771).

La verdad descubierta por el conocimiento histórico, como ya se señaló, si bien tiene fecha, es decir, tiene historia, es, según Ortega, al mismo tiempo una e invariable, ubicua y ucrónica³¹. En

²⁹ Ver al respecto la «Introducción» de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ a su edición de ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo* (Tecnos, Madrid, 2012). José Antonio Maravall describe orteguiamente las crisis históricas así: «Son las llamadas *crisis históricas* en las que la gravedad del cambio da lugar a que el hombre adquiera la sensación de no encontrar nada fijo, nada estable, ni el mismo suelo de creencias en que habitualmente se apoya. Esas crisis, al hacer desaparecer, desrealizándolo en el pasado, lo que se hallaba por tradición ante los hombres, dejan más libre que de ordinario el espacio de la vida. Las crisis son los grandes momentos de liberación que la Historia ofrece al hombre» (MARAVALL, J. A., *Teoría del saber histórico*, Urgoiti Editores, Pamplona, 2007 [1958], p. 205).

³⁰ *Las Atlántidas*, III, 764. Es tema en el que insiste muchos años después en *La razón histórica. [Curso de 1944]*: «la historia universal no es sino la situación íntegra del hombre», IX, 661.

³¹ *El tema de nuestro tiempo*, III, 616, y *Las Atlántidas*, III, 772.

El tema de nuestro tiempo, Ortega dice echar en falta una «*metahistoria*» que permitiría entender «los grandes ritmos históricos» (III, 565), reflejados, según él, en «ciclos»: «todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna», que son «la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo». Por eso se puede hablar, en su opinión, de «generalizaciones históricas» (III, 631-632) y, por lo tanto, «cabe en historia la profecía. Más aún —añade—: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía» (III, 568), pero «el pronóstico histórico» sólo se puede alcanzar «desde dentro de una vida», desde la comprensión interna de una vida³². Esto distancia a Ortega del que llama «profetismo histórico» de Spengler, quien cree que se puede profetizar la historia por medio de la comparación morfológica de «las vidas históricas» vistas desde fuera de sí mismas. El conocimiento histórico aumenta, según Ortega, «la capacidad de previsión» de los hombres (III, 569), pero, en su opinión, los historiadores de su tiempo manejaban «toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana» y, consecuentemente, sus libros se alejaban del modelo que el filósofo proponía: «en la Historia», afirmaba, no había «clásicos», sino que los libros de historia seguían siendo «el cronicón» que poco tenía que decir de la vida y para la vida humana. Según Ortega, «[l]o clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo», sino aquello que ha «calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales», es decir, aquello que llega al fono de lo humano («*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología», V, 230-231).

Frente al «cronicón», frente a la idea de Leopold von Ranke de que «la misión de la Historia es «tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas»» (V, 232), Ortega propone una nueva forma de hacer historia. La escuela histórica, señala, llevaba razón en rebelarse contra la «filosofía del espíritu» hegeliana que pretendía aplicar los «puros conceptos lógicos» y «deducir lógicamente los hechos *a-lógicos*» de la historia, pero no llegó a tomar «clara conciencia de los problemas históricos» y acabó convirtiendo la historia en «aglutinación de datos» y en un filologismo documental que sustantivó el método frente al fin. «Contra este estado de las cosas en el reino de la Historia se levanta —afirma— la historiología». La historia, según el filósofo, «como toda ciencia empírica, tiene que ser, ante todo, una construcción», no sólo una «mera

³² Ortega matiza esta idea en otros textos posteriores, como luego se mostrará.

descripción de datos»; pero que sea construcción no significa que sea «manipulación», sino que es «descubrimiento de realidades: *alétheia*». Como toda «ciencia de realidad», la historia se compone de cuatro elementos: «un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en Historia»; «un sistema de hipótesis que enlaza el núcleo *a priori* con los hechos observables»; las «inducciones» que orientan las hipótesis; y la descripción de los puros hechos o datos, es decir, lo empírico de la historia, pero sin olvidar que, como recuerda Ortega citando a Goethe, «todo hecho es ya teoría» (V, 235-239, cf. también con *En torno a Galileo*, VI, 373 y ss.).

Según el filósofo, la historia no puede prescindir de sus métodos pero tampoco puede convertirlos en fines y olvidar el suyo propio: el conocimiento de la «realidad histórica», que incluye una serie de «constantes» —las generalizaciones históricas de que hablaba en *El tema de nuestro tiempo*—, las cuales el historiador tiene que descubrir. En «La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología», Ortega insiste en que es necesaria «una metahistoria que defina lo real histórico *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias», y de la que la historia pueda ser una «concreción» como lo es la física, según el filósofo, de la metafísica. Para Ortega, la historiología no es ni una metafísica de la historia (Hegel)³³ ni una «reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert)», que eran las dos maneras en que se había entendido, según él, la filosofía de la historia. Mientras que la filosofía neokantiana, señala Ortega, «niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura propia», la cual sólo el pensamiento puede darle, «la historiología parte de una convicción inversa» según la cual «todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense». El pensar, afirma, no es indiferente a las cosas, sino que se piensa «con las cosas»; por eso, le parece que la «gran averiguación de Hegel» fue que «la razón *determinada es la cosa*». Así se alcanza una «des-subjetivización de la razón» que permite integrar el punto de vista griego con la modernidad, juntar a Aristóteles y a Descartes en una síntesis del realismo y del idealismo, que es lo que Ortega andaba buscando en su intento

³³ En *Epílogo de la Filosofía* (1943), Ortega afirma que hay que matizar a Hegel haciendo ver que no es que la historia sea racional sino que la razón es histórica (IX, 598 n.). Para la recepción orteguiana de Hegel, que Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ califica de «ambigua», puede verse su «Introducción» a ORTEGA Y GASSET, J., *Hegel. Notas de trabajo*, Abada Editores, Madrid, 2007, la cita en p. 7.

de superar ambas tradiciones filosóficas. «La historiología no es, por tanto —añade—, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica»³⁴.

La historiología es una forma de superar en historia la razón físico-matemática de la modernidad cartesiana, y de sus derivas kantiana y hegeliana, que quisieron imponer la razón pura como el único instrumento para conocer el ser de las cosas, dando por supuesto que éstas tenían, siguiendo a la razón griega, un ser inmutable, fijo, estático, una naturaleza que el hombre podía descubrir con su pensamiento racional o, por lo menos, quedarse a las puertas de ella fenoménicamente; pero cuando se quiso aplicar esta razón pura a la comprensión del hombre, se vio —como ya intuyó Dilthey³⁵, señala Ortega— que la misma no servía porque el hombre no tiene naturaleza. Para entender al hombre, la razón pura de la modernidad es, por lo tanto, insuficiente. Según Ortega, se «necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica», porque la razón físico-matemática ha fracasado en su intento de comprender lo humano. Hacen falta, como vimos, unas nuevas categorías dado que el hombre «es algo radicalmente plástico capaz de ser esto y lo otro y así sin límites. Para hablar del ser del hombre —añade— tenemos que inventar un concepto de ser no-eleático, como se ha inventado un espacio

³⁴ Sobre la razón histórica entendida como «historiología» y la presencia de esta palabra en la obra de Ortega, puede verse John T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset...*, ob. cit., pp. 166 y ss.

³⁵ En *Historia como sistema*, Ortega se refiere a Dilthey con estas palabras: «el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX» (VI, 72), a pesar de las distancias que muestra en una obra casi coetánea, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», en la que, no obstante, también dice de él que es «el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX», VI, 222. La importancia de Dilthey en el desarrollo de la razón histórica orteguiana ha sido señalada, entre otros, por Jean-Claude LÉVÊQUE en *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Turín, 2008, y en su edición de ORTEGA Y GASSET, J., «Notas de trabajo de la carpeta Dilthey», *Revista de Estudios Orteguianos*, 18 (2009), pp. 49-75, y «Notas de trabajo de las carpetas Alrededor de Dilthey», *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 33-55. Heidegger también cita admirativamente a Dilthey como precursor: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo [Sein und Zeit (1927)]*, trad. de EDUARDO RIVERA, J., Trotta, Madrid, 2003, pp. 394 y ss. También para Husserl fue muy importante el conocimiento de la obra de Dilthey para profundizar en la condición histórica de la subjetividad. Sobre el particular remito a DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003.

no-euclidiano», porque, en suma, «*el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia*», no tiene un ser fijo, estático, suficiente, sino un ser indigente en el que el «yo» necesita de la «circunstancia» y la «circunstancia» del «yo» como *dii consentes* de la misma realidad radical, un ser que es un constante acontecer, un drama, un devenir en el que se va haciendo a sí mismo, de ahí que Ortega le llame «peregrino del ser [...], sustancial emigrante»³⁶. Al buscar en el hombre una naturaleza, la razón físico-matemática entregó su conocimiento a la biología y a la psicología, y ninguna ha dado, según Ortega, una respuesta que permita al hombre orientarse en el mundo porque partían de un concepto de ser que no se ajusta al del hombre. En *Historia como sistema*, entre otros lugares de su obra, el filósofo analiza la incapacidad de esta razón para dar respuesta a la comprensión del hombre a pesar de su éxito a la hora de satisfacer algunas de sus necesidades materiales: «La razón física —afirma de forma rotunda, excediéndose sin duda— no puede decirnos nada claro sobre el hombre» (VI, 56). Por el contrario, la «misión de la historia —escribe— es hacernos verosímiles los otros hombres», y añade: «la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego*, donde ambos términos —el *ego* y el *alter*— han de tomarse en plena eficacia». La historia es, por un lado, «la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar», es decir, que el hombre se evade de sí para intentar conocer «los supuestos desde los cuales vivió el antepasado» y al mismo tiempo descubre «los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y ésta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos»³⁷.

Ortega anunció en los años treinta la *Aurora de la razón histórica*³⁸ porque pensaba que «la fe en la razón» pura, que había

³⁶ «Aurora de la razón histórica», V, 375. La idea de «peregrino del ser» en *Historia como sistema*, VI, 72.

³⁷ «Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier» (1941), VI, 142 y 144.

³⁸ Titulado en alemán «Morgenröte der geschichtlichen Vernunft», se publicó un artículo en la *Frankfurter Zeitung* del 9-VI-1935 (V, 372-375), el cual se reprodujo, traducido al inglés, en enero de 1936 en la revista *The Living Age* con el título de «The Dawn of Historical Reason». *Aurora de la razón histórica* es además el título del libro en el que Ortega tenía pensado recoger su filosofía madura. Lo cuenta en el «Prólogo» que pone a *Ideas y creencias* en 1940, en el que lo califica de «gran mamotreto filosófico» (V, 657). Se conserva el

sustituido a la fe en Dios como creencia a finales del siglo xvi, se había convertido ya en una «fe inerte» (*Historia como sistema*, VI, 49 y 53). Confiaba en que el conocimiento del pasado pudiera ayudar al hombre a orientarse en medio de los procelosos vaivenes del mundo de aquellos complejos años de entreguerras. En diversas ocasiones, mostró su «entusiasmo» y su «fe en la historia». Según afirma, «la Historia es hoy para Europa la primera condición de su posible saneamiento y resurgir»³⁹. El filósofo pensaba que se iniciaba otra época en la que el pensamiento lógico, el *logos* griego y su deriva moderna de la razón pura, sería superado por la razón histórica, que lo integraría al tiempo que iría más allá de él en su intento de dar razón de lo humano:

Tres siglos de experiencia «racionalista» —escribe en el «Prologo para franceses» a *La rebelión de las masas* en 1937— nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza, superiores a cuanto pudiera soñarse, subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos e invitan a integrarla en otra razón más radical, que es la «razón histórica» (IV, 369).

contrato firmado con Espasa-Calpe el 31-III-1936 y un índice mecanoscrito para una edición que no llegó a publicarse (AO, sig. PB-302/94 y PB-302/93, respectivamente). Hubiera incluido: «La razón física y la razón histórica», «Ideas y creencias», «Principios de una nueva filología», «El método de las generaciones» y, como apéndice, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida». Excepto los «Principios de una nueva filología», que Ortega menciona en varios lugares pero de los que no ha aparecido ningún manuscrito, el resto de textos anunciados era ya conocido, aunque pudieran haber tenido nuevos desarrollos. Esencialmente se corresponde con *Historia como sistema*, *Ideas y creencias* y *En torno a Galileo*, además del texto sobre Dilthey citado (cf. también con el índice que de *Aurora de la razón histórica* envía a su traductora alemana en una carta de enero de 1937, *Correspondencia José Ortega y Gasset — Helene Weyl*, ed. de MÄRTENS, G., Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008, p. 197). Hay que señalar que en otras ocasiones, y simultáneamente, Ortega se refirió a este proyecto titulándolo *Sobre la razón viviente* (*Historia como sistema*, VI, 70 n.), hecho que, en mi opinión, demuestra la implicación y complicación de razón vital e histórica en la filosofía madura de Ortega. John T. GRAHAM aporta un dato más: cuando Ortega propuso a Norton traducir *Historia como sistema* al inglés en 1940, duda entre titularlo *In Search of a Philosophy of History* o *The Dynamic of Life* (*Theory of History in Ortega y Gasset...*, ob. cit., p. 113 n. 22).

³⁹ «Para el «Archivo de la palabra». II Concepto de la Historia» (1932), V, 87.

Estas líneas, como cuenta el propio Ortega, fueron escritas en Endegeest, frente a la casa que en 1642 habitó Descartes, la cual era en 1937 un manicomio. La anécdota le sirve al pensador español como metáfora de los límites de la razón pura. Pocos textos tan claros del anuncio del amanecer de la razón histórica como aquel en que critica a los historiadores de su época por intentar aplicar la razón pura al conocimiento de la historia y olvidar que en el transcurrir humano «el azar» es una «fuerza» más entre otras que no encajan en los parámetros estrictos de la lógica racionalista. El nuevo historiador que Ortega esperaba:

desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado «razón» —escribe—, se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la «razón histórica» [...], esa futura razón que es tan distinta de la venerable «razón pura» y, que, sin embargo, es todo lo contrario de vaguedades, metáforas, utopías y misticismos. Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual la «razón pura» aparece como una encantadora insensatez y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación⁴⁰.

Ortega se atreve incluso a afirmar que la «razón histórica» supone el fin de la filosofía, por lo menos tal y cómo ésta había sido entendida desde sus orígenes en la antigua Grecia⁴¹.

Aunque, como Ortega señala en la segunda lección de *En torno a Galileo*, la historia no puede pretender la «exactitud de la física», que «no procede de su método constructivo como tal, sino que le viene impuesta por su objeto, la magnitud» (VI, 378), la razón histórica, que es también «ciencia de causaciones», es más racional que la razón pura porque ésta se queda en la búsqueda de la racionalidad de los hechos y renuncia a buscar la racionalidad de los principios, que da por evidentes. Kant, según Ortega, fue quien intentó superar esto, pero llevándolo al terreno de la epistemología, de una «conciencia trascendental» que supuestamente actúa por «detrás de la conciencia efectiva empírica», cayendo así en un «intelectualismo» desconectado de lo que Ortega llama un «nuevo racionalismo de la vida». Además, la razón pura había desechado el papel de las voliciones y de los sentimientos para entender lo humano⁴².

⁴⁰ «La filosofía parte a la descubierta de otro mundo» (1945), IX, 717.

⁴¹ Como es conocido, Heidegger también habló en su última etapa del fin de la filosofía.

⁴² «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», VI, 226 n., 246 y 250 n.

Frente al modo de actuar de la razón pura, la razón histórica «se niega a reconocer como absoluto ningún hecho», porque «para ella, razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su génesis», es decir, insertándolo en el río de la historia (*La rebelión de las masas*, IV, 472). De igual forma, el hombre, cada hombre, sólo puede comprenderse en su integridad desde su propia historia. «El ser del hombre —escribe Ortega en *Historia como sistema*— es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo», sobre las «experiencias» de su vida, que no son sólo las de su propio pasado sino también las de sus «antepasados», las cuales hereda como «usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer» (VI, 69). El pasado es siempre un «límite» para cada ser humano porque «las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre» (VI, 72), que nunca puede ser un nuevo Adán (VI, 74). Su naturaleza es su pasado, porque el hombre es siempre heredero. Por eso afirma Ortega en varias ocasiones, como hemos visto, que el hombre no tiene propiamente naturaleza sino historia: «lo único que el hombre tiene de ser —escribe—, de «naturaleza», es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal», pero «su auténtico ser, el que, en efecto, es —y no sólo «ha sido»—, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en «ser lo que no se ha sido», en un ser no-eleático [...]. El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro», es decir, vive (VI, 71). Porque la vida del hombre «tiene una *consistencia* histórica», hay que ««desnaturalizar» todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical «historización»»⁴³.

Para entender al hombre hay que contar su historia. La razón histórica es, por tanto, una «razón narrativa» (*Historia como sistema*, VI, 71), la cual, al igual que la razón pura, utiliza como instrumentos «conceptos abstractos que valen para épocas enteras y aun para todo el pasado humano» (VI, 75), aunque teniendo presente que la razón histórica intenta entender un «ser», el del hombre, que no lo es, es decir, que «es siempre distinto de sí mismo», por lo que, señala Ortega unas páginas antes en aparente contradicción, «todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido «ocasionales»» (VI, 67). La contradicción es sólo aparente: siendo los conceptos que maneja la

⁴³ «Apuntes sobre el pensamiento...», VI, 22. El resalte es nuestro. En diversos lugares de su obra, Ortega insiste en que el hombre no existe sino que consiste en esto y lo otro, cf. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», VI, 250 n.

razón histórica universales, hay que tener presente en su aplicación al conocimiento de la realidad histórica concreta que ésta está siempre en movimiento y, por tanto, es contingente, o como había dicho en *El tema de nuestro tiempo* tomando como referencia la teoría de la relatividad de Einstein: lo relativo no es el conocimiento que tenemos de la realidad, el cual es absoluto, sino la realidad misma, que se ofrece siempre en una perspectiva. La teoría de la relatividad le parecía a Ortega «una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista» (III, 647) en su intento de llegar a tener un conocimiento absoluto de la realidad. La foto fija que de un momento preciso hacen los historiadores, desde su perspectiva presente, no es sino una simplificación que desvirtúa una realidad mucho más rica en matices y cambiante; en lo humano todo está siempre «en transición», hasta el punto de que Ortega define la historia como «ciencia de la transición», aunque el historiador tiene que tener claro que los hombres no viven su tiempo necesariamente como un tránsito sino que están «resueltamente instalados» en su época⁴⁴. La razón histórica es ««vía» o «camino» —*méthodos*— por el cual se recorre un trecho de la verdad» y «nos revela el *pasado* [...] como la ingente melodía de experiencias [...] por las que el hombre ha ido *pasando*»⁴⁵. La verdad no se da al hombre de una sola vez, sino que la va descubriendo, desvelando, desde su perspectiva, que no es necesariamente incompatible con las de otros, sino com-

⁴⁴ «Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier», VI, 136. Sobre la razón histórica como razón narrativa, desde una interpretación hermenéutica, ha escrito CASTELLÓ MELIÀ, J. C., *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009. Una de las primeras vinculaciones de la razón histórica con la hermenéutica la encontramos en FLÓREZ MIGUEL, C., «Raison historique et raison herméneutique», *Philosophie*, X (1984), pp. 51-67. Jesús Conill también ha vinculado a Ortega a la tradición hermenéutica: CONILL, J., «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 95-117, y *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006. También puede verse DOMINGO MORATALLA, T., «José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica», en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410. Para el desarrollo de la razón histórica en Ortega como razón narrativa es también importante la referencia a Giambattista Vico, influencia que ha sido estudiada por SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M.^a, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002; y *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, AUM Cuajimalpa / Anthropos, México D. F. y Barcelona, 2011.

⁴⁵ *Epílogo de la Filosofía* (1943), IX, 592-593. En estas citas Ortega se refiere al pasado «filosófico» y habla de experiencias «intelectuales», pero la idea es aplicable al conjunto de la historia.

plementaria. Los hombres, para alcanzar la verdad, necesitan sumar perspectivas, las cuales, en el caso de la razón histórica, tienen que mantenerse fieles al método racional pero teniendo en cuenta que se aplican sobre algo humano, sobre algo que vive, fluyente, histórico, que no siempre actúa con una racionalidad lógica⁴⁶.

A Ortega le interesa distinguir claramente los conceptos que utiliza la razón histórica de las llamadas «fuerzas históricas» con que los filósofos de la historia habían querido interpretar teleológicamente el pasado (*Historia como sistema*, VI, 75), y por eso insiste en que la razón histórica no es una «razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino, literalmente, *lo que al hombre le ha pasado*» (VI, 80), una «*Realdialektik*» como la soñó Dilthey «en un rincón de sus papeles» —nos dice Ortega—, capaz de explicar la «serie» de «hechos», sus «estadios» y el «nexo» entre los mismos de cualquier realidad histórica (VI, 72), porque todo lo histórico aparece dentro de la estructura general de la vida y en el flujo de lo universal. La razón histórica es, como toda razón, una «acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad» (VI, 77), es «*ratio*, *logos*, riguroso concepto» (VI, 80), el cual nos permite topar «con lo trascendente» (VI, 77), pues toda vida tiene una dimensión que va más allá de ella. El historiador no se puede salir de la razón: «no se trata —afirma Ortega— de conceder permisos de irracionalismo» (VI, 80-81). La *dialéctica real* lo es de las experiencias de la propia vida, que obligan a seguir pensando —pero pensando con las cosas mismas y no sólo dentro de un arte de enlazar conceptos— para alcanzar síntesis que nos permitan comprender la totalidad de la vida⁴⁷.

⁴⁶ En el capítulo X, «La doctrina del punto de vista», de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega expone su teoría de la perspectiva, que ya había esbozado en otros escritos anteriores como *Meditaciones del Quijote* (1914), y «Verdad y perspectiva» (1916), II, 159 y ss. Sobre el perspectivismo en Ortega es muy acertada la interpretación de Jesús Díaz, quien señala que la verdad que es accesible al hombre es una «verdad que nunca es absoluta en el sentido de que jamás captura la totalidad de lo real, pero que en cuanto tal verdad es transubjetiva y se sitúa por encima de la relatividad». Por otro lado, es muy acertada la relación que establece entre el concepto de verdad y la «composibilidad de las perspectivas» (DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., «Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*», en LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., y DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp.109-128, las citas en la pp. 116 y 120).

⁴⁷ V. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., «Dialéctica como sistema», en GARRIDO, M.; ORRINGER, N.; VALDÉS, L. M.; VALDÉS, M. M. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 366-372.

En uno de sus últimos cursos, *Sobre una nueva interpretación de la Historia universal*, Ortega es todavía más rotundo al afirmar:

La razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas porque la contextura de éstas es *ser* históricas, es *historicidad*. [...] [L]a razón histórica es una forma de la razón al lado y frente a las otras porque la verdad es que la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquélla (IX, 1266).

La historia no se puede comprender sin entender el contexto que envuelve a cada hecho histórico, de ahí la importancia de la cronología en la historia. «Cada fecha histórica —escribe Ortega— es el nombre técnico y la abreviatura conceptual —en suma, la definición— de una figura general de la vida constituida por el repertorio de vigencias o usos verbales, intelectuales, morales, etcétera, que «reinan» en una determinada sociedad»⁴⁸. El historiador tiene que tener en cuenta siempre el contexto y la continuidad que éste supone. Por eso Ortega critica la «historia de las ideas» que presenta los «sistemas filosóficos [...] emergiendo los unos de los otros en virtud de un mágico emanatismo» sin entender que «la inteligencia [...] va gobernada por las profundas necesidades de nuestra vida, que su ejercicio no es sino reacción a menesteres preintelectuales del hombre» (*En torno a Galileo*, VI, 369). Nuestro filósofo anticipa la visión contextualista de autores como Reinhart Koselleck o Quentin Skinner, y lo hace atendiendo, entre otros, a un elemento fundamental en toda construcción histórica, el lenguaje: «el significado de una palabra —escribe— depende, como todo lo humano, de las circunstancias», teniendo en cuenta que «idioma o lengua» es sólo «un ingrediente» más de «la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla: realidad por esencia inestable, fugitiva, que lleva y se va para no volver». Y añade: «el sentido

Este autor señala certeramente que la *Realdialektik* diltheyana es un programa que ya nunca abandonará Ortega desde que lo conoce a finales de los años veinte, y afirma que «la razón histórica opera dialécticamente», pero no en el sentido metodológico y mecánico que la dialéctica tiene en Hegel sino en el vital, intuitivo, sintético, que tiene en Dilthey y Ortega, porque el pensamiento es siempre «fragmentario» y exige «su continuación», de ahí también «el carácter dialéctico de la historia de la filosofía y de la filosofía en general», dentro de la cuál Ortega busca su hueco en su segunda navegación.

⁴⁸ «[Prólogo a *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, de Wilhelm Dilthey]» (1946), VI, 358.

real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante» («Del Imperio Romano», VI, 87).

Antonio Rodríguez Huéscar señaló certeramente que la razón histórica no es sólo narrativa sino que es también analítica y constructiva⁴⁹. En el «Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller», Ortega deja muy claro el carácter analítico de la historia cuando ésta se eleva a «teoría». El historiador no se conforma con acumular hechos, sino que lleva los mismos «ante un tribunal que los somete a rigurosa pregunta». Para que la historia sea de verdad analítica, se hace necesaria una selección de los hechos «decisivos» del pasado, los cuales permiten explicar los cambios de época y ver cómo en ellos intervinieron los hombres. Al mismo tiempo, la historia no es sólo análisis del pasado sino también, según Ortega, construcción del mismo, interpretación que se hace desde un presente concreto, con sus propias urgencias. De ahí el carácter de «resuelto pragmatismo» (VI, 32-34) que tiene la razón histórica, como ya señalamos.

La historia, afirma Ortega, es, además, como toda ciencia, «construcción», que nace de la observación y de la imaginación (*En torno a Galileo*, VI, 375), o como escribe en «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», también hacia 1933: «La historia no es sólo ver: es pensar lo visto. Y pensar es siempre, en uno u otro sentido, construcción» (VI, 237). Mas que la historia sea interpretación y construcción no supone para Ortega caer en el relativismo, porque, según él, se interpreta y construye en función de unos hechos observados y siguiendo un método racional que permite alcanzar un conocimiento cierto de la realidad. Hay que tener en cuenta, no obstante, que al hombre no le es posible alcanzar toda la verdad, sino que su visión, su conocimiento del mundo están mediados siempre por una perspectiva, la cual incluye ya las interpretaciones que en el pasado han hecho los hombres que nos precedieron. Por eso nos dice Ortega que «[p]ensar es una operación irónica» y cuando decimos que algo «es la «pura verdad»», lo «decimos a sabiendas de que las cosas son un poco divergentes de ella porque todas las cosas son la verdad impura. Sólo el que no piensa —añade—, sólo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma» («Del Imperio Romano», VI, 118).

⁴⁹ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 195.

5. LA TÉCNICA COMO REALIDAD HISTÓRICA DEL HOMBRE

La razón histórica llevó a Ortega también a realizar una *Meditación de la técnica*, curso pronunciado en la Universidad Internacional de Santander en 1933, y luego publicado como libro en 1939 junto a *Ensimismamiento y alteración*⁵⁰. El tema siguió preocupándole a lo largo de la «segunda navegación» y a él volvió en dos textos: «El mito del hombre allende la técnica» (VI, 811 y ss.), conferencia preparada para el Coloquio de Darmstadt de 1951, y los artículos que publicó en 1952 al hilo del mismo y de su encuentro allí con Martin Heidegger, «En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»» (VI, 797 y ss.). Frente al pesimismo con el que Heidegger ve la evolución y el peso de la técnica en la sociedad contemporánea, Ortega, que no es inconsciente de los peligros que la técnica conlleva, considera que la técnica forma parte de la realidad vital del hombre, quien, al no tener un ser fijo y tenerse que hacer su propia vida, ha necesitado históricamente y necesita de la técnica, que es la que le permite ensimismarse, vacar a sí mismo, pensar así el mundo en el que habita y transformarlo, porque al hombre la naturaleza le resulta insuficiente, e inventa una «sobrenaturaleza» (*Meditación de la técnica*, V, 558), que es la cultura, que es su historia, un mundo en el que estar bien, en el que estar mejor que en el mundo natural, y donde las necesidades impuestas por éste sean prácticamente borradas o reconvertidas en modos de satisfacción placenteros y estéticos, porque en el fondo al hombre «sólo lo superfluo es necesario» (V, 561), dado que la «vida —necesidad de las necesidades— es necesaria —afirma Ortega— sólo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir» (V, 555). La técnica dilata el horizonte vital del hombre, amplía su circunstancia y le permite «vacar a sí mismo» (V, 574), ensimismarse, que es lo que le diferencia del animal, permanentemente alterado.

La distancia de Ortega en este punto con Heidegger es total, porque Heidegger piensa que «el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia», dado que la técnica lo desarraiga, impidiéndole desvelar la verdad y negando la necesidad de las preguntas metafísicas⁵¹. Sin perjuicio de que Ortega sea también consciente de los riesgos de permanente alte-

⁵⁰ V, 551 y ss. Se publicó inicialmente como una serie de prensa en *La Nación*, de Buenos Aires, en 1935.

⁵¹ HEIDEGGER, M., «Die Frage nach der Technik» («La pregunta por la técnica») y «Bauen, Wohnen, Denken» («Construir, habitar, pensar»), en

ración que la técnica —sobre todo cuando ésta se enriquece con la tecnología— puede traer, la diferencia radica en una distinta comprensión del ser, que para Ortega es la realidad radical de cada vida humana en su historicidad, mientras que Heidegger piensa que la «vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser —añade— ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa», por mucho que afirme que la «temporeidad se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein» o que asevere que «el ser del Dasein está caracterizado por la historicidad», lo que, en cualquier caso, no le parece evidente sino que tiene que «ser primero ontológicamente demostrado»⁵². El problema radica en que Heidegger busca la «temporeidad» del Dasein, una comprensión histórico-ontológica del mismo, más que su verdadera historicidad como un flujo viviente que viene de un pasado y va hacia un futuro desde un presente, y que en ese flujo va su hacerse, su vida, su hacerse más vida y no sólo un caminar hacia la muerte. De ahí la dificultad de Heidegger para entender la historicidad del Dasein en relación a la alteridad, al «otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado»⁵³, frente a la esencial apertura de la vida al otro de que nos habla Ortega y de la visión de la historia como comprensión del otro y de sí mismo, que es como la entiende desde los aportes de Leibniz y Dilthey. Buena muestra de la intención última de Heidegger, es que, después de haber dedicado más de cuatrocientas páginas a intentar explicar el Dasein, añade casi al final de *Ser y tiempo*: «Sin embargo, la exhibición de la constitución del ser del Dasein sigue siendo tan sólo *un camino*. La meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general» (*ibid.* p. 449). ¿Cabe más distancia respecto al planteamiento orteguiano que aquí hemos expuesto?

Conferencias y artículos, trad. de BARJAU, E., Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 [1954], la cita en la p. 29.

⁵² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, ob. cit., pp. 75, 41 y 218. V. también el capítulo quinto de la segunda parte, «Temporeidad e historicidad», pp. 389 y ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 149. En la p. 402, dice Heidegger, resaltándolo en cursiva: «*El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein*». Resulta muy interesante el diálogo imaginario «Sobre técnica y humanismo» entre Ortega y Heidegger que inventa, desde un profundo conocimiento de sus respectivas filosofías, CEREZO GALÁN, P., «De la razón vital a la razón histórica», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 255 y ss.

A la vanguardia de la sociología

ISABEL FERREIRO LAVEDÁN¹

Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón

1. TEORÍA FILOSÓFICA DE LO SOCIAL

En este capítulo voy a intentar recorrer resumidamente la teoría social de Ortega y Gasset a través del estudio de su concepto «uso». Concepto presente de forma ascendente a lo largo de su obra que resulta llave para aclarar en qué consiste lo social, como, en consecuencia, imprescindible tanto para poder obtener una teoría completa de la vida humana, como una explicación del proceso histórico.

La originalidad e importancia de la teoría social orteguiana se debe en gran medida a su perspectiva filosófica. Esta amplitud permite a Ortega moverse con independencia respecto de la sociología tradicional, y dar una más completa comprensión de los diferentes contenidos sociales. Estamos, pues, ante un filósofo que trata filosóficamente el tema social; y el resultado que nos ofrece es una teoría filosófica de lo social.

Hace falta ahora intentar saber en qué consiste tal perspectiva filosófica desde la que nuestro autor se enfrenta a esclarecer el ámbito social. Y para ello nos vamos a valer de la explicación que da Zubiri en el prólogo de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* acerca de qué es metafísica. El cual, partiendo de que filosofía es siempre metafísica, entiende que ésta, efectivamente, consiste en ir más allá de las cosas, pero no de las que nos salen al paso, que sería ocupación de la ciencia —ir al protón—, sino de una todavía más honda: intentar ver lo que está en toda

¹ Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

percepción y en toda cosa y que no lo percibimos precisamente a fuerza de estar inscrito constitutivamente en lo obvio; esto es: «no porque esté ultra, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello»; pues lo transparente no es algo fácil para el hombre, que naturalmente tiende más a las cosas que a lo diáfano². Del mismo modo dice Ortega que la labor filosófica más que metafísica es antefísica, pues no se trata de ir más allá de la física, sino de «retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía»³. El afán filosófico, así, no es otro que afán por lo transparente; de aquí que nuestro autor hable en ocasiones de «perogrulladas» por esa claridad con que se presenta lo evidente, y que precisamente por obvio suele ser con frecuencia obviado.

La teoría de los usos de Ortega nos va a llevar, así, a ese primer momento de diafanidad de lo social, esto es, a la realidad radical de lo social: al objeto mismo de la sociología⁴. Porque puede suceder, bien al contrario, como iremos viendo, que hasta estudios sociológicos relevantes atiendan a las cuestiones sociales vistas —por más opacas, tales como la drogadicción en los jóvenes o la mujer en el trabajo—, y dejen intacto el contexto general, así como los asuntos básicos. Ortega emprende, así, su obra sociológica *El hombre y la gente*⁵ porque le parece «urgente poner, de verdad,

² ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 19, 22, 23, 24, 26 y 27.

³ «¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?» (1928), VIII, 132.

⁴ Como recuerda también perogrullescamente González Caminero, «lo más periclitante en la epistemología de las ciencias humanas ha sido siempre la elaboración de su objeto [...] su razón de existir», en tanto «sin una buena fundamentación teórica difícilmente se podrá construir una sociología práctica que merezca los honores de ciencia», GONZÁLEZ CAMINERO, N., «Ortega y Curtius a través de su correspondencia», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970, II, p. 7.

⁵ Cabe recordar que detrás de *El hombre y la gente* hay más de veinte años de reflexión, que van de la primera conferencia que impartió con este título en 1934 en Valladolid hasta el final de su vida, como dan cuenta los cursos del mismo título de Hannover, Hamburgo y Múnich, en 1953. Pues en esta obra, como afirma en 1941, hace el intento leal de una sociología donde no se eludan los problemas radicales, esto es, los temas más pavorosos de la ontología general, como ha solido acontecer (*Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 70). De esta obra, se conservan dos importantes manuscritos, el correspondiente al curso 1939-1940 impartido en Buenos Aires, y el del curso de 1949-1950 pronunciado en Madrid, que se encuentran en los tomos IX y X, respectivamente, de la nueva edición de *Obras completas*.

en claro, lo que es sociedad», sin lo cual no se puede tener clara noción acerca de qué sean los fenómenos sociales elementales: Política, Estado, Opinión pública, Poder social, Nación, Derecho, Justicia, etc.: «Comenzamos haciendo perogrullescamente notar que las cosas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte es ininteligible mientras no la refiramos al todo cuya es, como la hoja no se conoce sino referida al árbol entero»⁶. La obra de Ortega puede entenderse, así, como una lucha constante contra la abstracción, como decía su discípulo Paulino Garagorri; y, por tanto, una llamada permanente a la realidad por compleja que ésta sea.

Si lo revolucionario de la sociología orteguiana es su perspectiva filosófica, se hace preciso situar su pensamiento. Y Ortega desde muy temprano nos ayuda a ello, al definirlo de «nada moderno y muy siglo XX»; a la altura, pues, de la física más reciente de su tiempo; que, tras descubrir las partículas elementales, nos sitúa ante la indeterminación que, al fin y al cabo, constituye la realidad; como, en consecuencia, ante la imprecisión de todo conocimiento. Con lo que Ortega reconoce su tiempo fruto de la simiente de Heráclito⁷ (VI, 573) y, por tanto, asume la imposibilidad de una realidad pura, idéntica, perfecta, dada, completa y terminada, de una vez para siempre, y acepta sin reservas la movilidad y complejidad de la realidad. Por tanto, ninguna categoría ni diferenciación que encontremos en su obra podrá ser «A, así a rajatabla [...] ni B, así, sin reservas», sino aproximación gradual a A o a B, y dándose a la vez que sus contrarios B y A⁸.

2. LO SOCIAL: CONSTITUTIVO DE LO HUMANO

Desde la luz de estos dos enfoques orteguianos: la luz de la macro perspectiva filosófica, y la luz de la complejidad constitutiva de la realidad, y por tanto del conocimiento, vamos a intentar ver las bases de su teoría social, las cuales se asientan a su vez sobre su pensamiento filosófico, que establece la vida humana, la de

⁶ «[Prospecto de unas lecciones sobre «El hombre y la gente»]» (1940), V, 646; y *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1233.

⁷ «Discurso a los universitarios de Berlín» (1949), VI, 573.

⁸ *La rebelión de las masas* (1930), IV, 459; y *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 545. Puede verse FERREIRO LAVEDÁN, I., «Una lectura compleja para un pensamiento complejo», *Revista de Occidente*, 353 (2010), pp. 113-124; y «Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 4 (2002), pp. 137-154.

cada cual, como la primera realidad, o realidad radical, de la que parte toda otra realidad. Y la vida humana está constituida de dos ingredientes inseparables en recíproca dependencia: mundo y yo.

Unidad de «yo y circunstancia»⁹, que conlleva la de lo personal y lo social. Así, entiende que «el individuo humano no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad»¹⁰, puesto que únicamente es posible hallarlo en complexión y enlace con otros individuos. Y es que, para empezar, desde la infancia, la lengua materna, sin dar opción, «socializa lo más íntimo de nuestro ser»¹¹. De modo que la realidad concreta humana es el individuo socializado, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señor, absolutamente solitario, es un imposible: el hombre flotando en el aire¹². Todo individuo, pues, «pertenece, en el sentido más fuerte del término a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga, la sociedad le acompaña inexorablemente porque la lleva dentro» (X, 310). Y, así, Robinsón se llevó la suya a la isla¹³.

Dada esta inseparabilidad humana entre lo personal y lo social, que afirma Ortega, son de lamentar los numerosos malos entendidos —incluso en personas cercanas a él— que alrededor de ello se han producido. Así, Legaz Lacambra, por ejemplo, señala como «un fallo de la doctrina de Ortega su acentuada escisión entre la vida personal y la vida social o colectiva»¹⁴; y, del mismo modo, Ferrater Mora ve como una falta de la concepción orteguiana la no unión de los dos eslabones —personal y social— de la cadena de la vida¹⁵. Sucede, parece pues, que se le arrojan a Ortega las mismas críticas que recibía el existencialismo, contemporáneo suyo tan en boga. Pues en efecto nos dice Ortega —como vamos a ver— que lo social se asemeja a la fuerza bruta de la naturaleza, pero nos dice eso: que se asemeja, por tanto, que no llega a ser una naturaleza, sino una cuasi naturaleza, o algo humano deshumanizado —como dice también—; lo que significa, como bien señala Morón Arroyo, que lo deshumanizado, lo impersonal, lo colectivo es un ingrediente

⁹ *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 757.

¹⁰ «Planeta sitibundo» (1910), I, 365.

¹¹ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 309.

¹² *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 563.

¹³ *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, IX, 421.

¹⁴ LEGAZ LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, 2.^a ed., Bosch, Barcelona, 1961, p. 458.

¹⁵ FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1967, pp. 118 y ss.

de lo humano, pues como todo adjetivo aplicado a un sustantivo expresa una nota del sustantivo, una identidad parcial con él, pero, en ningún caso, está en su misión anularlo¹⁶. Para entender bien lo que nos dice Ortega hay que atender a todo lo que dice, y no simplemente a una parte; esto es, hay que atender a lo deshumanizado pero sin olvidar lo que tiene de humano.

Ortega insiste mucho en esta inseparabilidad de lo personal y lo social, hasta el punto de considerarlo «su principio fundamental en sociología». Ello le lleva a distanciarse de las teorías contractualistas que dominaron especialmente en el XVIII, y que vieron en la convención o pacto el origen de la sociedad. Entiende que es un error «creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediabilmente se encuentran sin posibilidad de auténtica evasión» (VI, 88). La sociedad, escribe a Curtius en enero de 1939, es aproximadamente lo contrario de la asociación; pues, si la sociedad no fuera más que una asociación, no tendría propia y auténtica realidad y bastaría con estudiar al individuo y, por tanto, no haría falta una sociología. Misma razón por la que se distancia de la célebre distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad:

 Mi idea principal en sociología es que sociedad no es, en verdad ni *Gesellschaft* ni *Gemeinschaft* en sentido de Tönnies [...]: *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* son para él dos maneras de estar el individuo adscrito a un grupo humano —por voluntad o por sentimiento. Pero esto es ignorar todo lo que hay de terrible en el hecho básico social, a saber, que la sociedad existe y yo en ella aun contra mi voluntad y mi sentimiento. No pertenezco a ella por adhesión individual mía —de albedrío o de sentimiento— sino porque las formas colectivas de esa sociedad (lengua, *Weltanschauung*, costumbres, etc.) constituyen el estrato primario de mi ser. De suerte que aunque, ejecutando un acto violento yo me separe de esa sociedad la llevaré dentro de mí¹⁷.

¹⁶ MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, pp. 257 y 272.

¹⁷ Carta de José Ortega y Gasset a Ernst Robert Curtius, 14 de enero 1939, en «J. Ortega y Gasset y E. R. Curtius: Epistolario», *Revista de Occidente*, 2.^a época, 7 (1963), p. 11. La interpretación que hace Ortega no se aparta de la generalmente entendida, incluso por los manuales de más uso; puede verse por ejemplo la de Rocher (ROCHER, G., *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 221 y ss.); ni, en efecto, de la propia palabra de Tönnies, quien señala tres tipos de vida comunitaria: la vida familiar, la vida de aldea y la vida urbana, en las que el hombre está con todas sus inclinaciones, con todo su ánimo y con toda su conciencia moral; en contraposición con los tres tipos de vida societaria: vida en la gran ciudad, vida nacional y vida cos-

La sociedad, pues, constituye al hombre de forma irremediable, esto es: le guste o no; y desde esta constitutividad social se da, después, todo sentimiento y toda voluntad que el individuo pueda tener respecto a esa sociedad en la que vive. Ortega distingue, así, entre socialidad, como la «función vital que es sentirse el individuo formando parte de una sociedad»¹⁸; y sociabilidad, como el agrado o conformidad con ella. Por lo que «la socialidad o pertenencia a una sociedad, no depende de su sociabilidad» (X, 310). Con esta precisión, nos muestra Ortega que el término «sociedad» incluye a la vez un sentido positivo —social— y un sentido negativo —disocial—; en tanto es, a la vez, «una convivencia de amigos y de enemigos» (X, 242): «Aceptemos que los hombres son, en algunas dosis, sociables; que tienen ciertos impulsos sociales, ya que en caso contrario la convivencia no existiría. Pero si una sociología, después de aceptar esto y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente, con la misma energía y *dando al nuevo hecho el mismo rango*, que los hombres son también insociables, que están repletos de impulsos antisociales, se cierra el camino para entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana»¹⁹. Por tanto, todo hombre es social por igual; y cada uno es sociable en distinta medida y manera. De forma que de la constitutiva socialidad —que no sociabilidad— del hombre, sí extrae Ortega una consecuencia fundamental: la constitutiva historicidad del hombre. El hombre es ser social y por ello es ser histórico, con lo que no podrá ser entendido más que en relación con su sociedad y su tiempo.

3. DISTINCIÓN ENTRE LO INTERPERSONAL Y LO SOCIAL

Otra precisión importante de la que parte la sociología orteguiana es la diferenciación que establece entre lo interpersonal y lo social; y no simplemente entre lo personal y lo social, como suele hacerse. Distingue, así, Ortega entre vida personal, interpersonal y social. Siendo el acto personal creación racional, libre y responsable de la persona; y, del mismo modo, las relaciones interpersonales, relaciones en las que destaca la voluntad y libertad

mopolita, donde el hombre está con toda su ambición, con todo su cálculo y con toda su conciencia intelectual. De forma, que «los hombres en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones»; mientras «en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones», TÖNNIES, F., *Comunidad y Sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947, pp. 313-314 y 65-66.

¹⁸ *De Europa meditatatio quaedam* (1949), X, 110.

¹⁹ *Historia como sistema y Del Imperio Romano* (1941), VI, 102.

de los sujetos que las establecen, con lo que resulta cada relación inter-individual, como cada vida personal, única e irreplicable. De aquí que lo interpersonal forme parte, a su juicio, de lo personal y no de lo social.

De este modo, advierte unos caracteres básicos previos a toda relación entre un hombre y otro; sea entre sujetos tuizados y concretos por elegidos —relaciones interpersonales—, sea entre absolutos otros, tan otros como cualesquiera otros, por conocidos tan sólo como otros y no como tus —relaciones sociales—; que son las siguientes: la apertura al otro —*altruismo*—; la posibilidad de reciprocidad —*nostrismo*—; la incertidumbre e intranquilidad que conlleva toda relación, en tanto el otro siempre nos es en alguna medida desconocido e imprevisible —*peligro y lucha*—; y, por último, la contribución a que cada sujeto se haga cargo de su propia realidad —*autoconocimiento*.

Tras esta aclaración, Ortega se distancia de Max Weber, por cuanto éste incluye, vía un carácter anterior a toda relación como es la reciprocidad o nostrismo, lo interindividual en lo social. El nostrismo, esto es, «la eventual reciprocidad del Otro» (X, 234), es para Ortega condición necesaria de posibilidad de toda interacción —sea personal, sea social—, pero no condición suficiente como para poder diferenciar el ámbito social del personal, como parece entiende Weber al considerar la reciprocidad como lo determinante del fenómeno social y definir la acción social como «una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo»; e igualmente la relación social como «una conducta plural —de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad»²⁰. Ortega, en cambio, no ve que se pueda descargar todo el peso de lo social en la capacidad de reciprocidad, o respuesta del otro; pues según esto el fenómeno social consistiría en las relaciones interindividuales y nada más, pero «calificar las relaciones interindividuales de relaciones sociales es un puro error [...]». El análisis de Weber

²⁰ WEBER, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964 [1922], I, pp. 5, 18 y 21. Por lo cual, como entiende Rodríguez Paniagua, lo que sostiene Weber es que la acción «que no puede ser considerada como acción social es la que no tiene en cuenta para nada la conducta o las posturas o reacciones de otros hombres»; por tanto, lo que pone de relieve Weber es «el lado más subjetivo de lo social», RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.^a, *Derecho y sociedad*, Tecnos, Madrid, 1979, p. 24; y «Lo social y la acción social», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 52 (1978), p. 32.

definía muy bien lo característico de la convivencia humana, pero la cuestión es si la sociedad y lo social no son más que relación entre los individuos, si no son más que convivencia»²¹.

Ortega va a precisar más estos caracteres previos a toda relación humana, al añadir a las relaciones interindividuales tres caracteres específicos más —y cinco a las sociales como veremos inmediatamente después—: *proximidad*, insostituibilidad de cada parte y especificidad del trato. De este modo, «la relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (=próximo)»; y, así, «el amor y el odio, a pesar de ser los dos sentimientos más contrapuestos, tienen algo común muy importante, a saber: que uno y otro nos llevan a una máxima aproximación del objeto que los inspira»²². Esta proximidad hace que el otro me sea inconfundible, único, incanjeable; y esta *insostituibilidad* implica que cada relación interpersonal sea única e irrepetible: «Padres e hijos, hermanos, amantes, camaradas, maestro y discípulo, hombres de negocios entre sí, etcétera, son categorías diversas de esta relación inter-individual. Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines» (X, 260). Y esta *especificidad del trato* se traduce en una serie de actos originales que serán, a su vez, correspondidos por otros de la misma índole. Al igual que mi amigo es para mí incanjeable, yo soy también para él único y concretísimo. Dado lo cual, lo que hago con él sólo lo hago con él, como todo lo que él hace conmigo sólo lo hace conmigo: «lo que hago con mi amigo, lo que le digo y le callo, lo hago precisamente porque es el individuo determinado que él es» (IX, 379).

Esta intimidad culmina en lo que Ortega llama «transmigración». El hombre es de suyo comprensión, por lo que «necesita nutrirse —egoísmo— con la vida de los otros —altruismo—»²³:

²¹ «El fondo social del *management* europeo» (1954), X, 446. A este respecto señala Pellicani que «la objeción de Ortega, dado el enorme prestigio que rodea a la figura de Weber, sonará a oídos de la mayoría como una provocación gratuita. ¿Cómo aquél que es universalmente considerado como uno de los grandes padres fundadores de la sociología no habría estado en situación de entender la naturaleza real del objeto específico de la ciencia de la sociedad? Y sin embargo es un hecho que el supuesto de que Weber parte es que lo social no existe como realidad *sui generis*; existen únicamente los individuos y los significados subjetivos que atribuyen a sus acciones», PELLICANI, L., «Ortega y el «misterio» de la sociología», *Revista de Occidente*, 205 (1998), p. 7.

²² «Goethe sin Weimar» (1949), IX, 20.

²³ «Prólogo a una edición de sus obras» (1932), V, 90.

«Hay, pues, una manera pacífica de ampliar nuestra morada interior y de enriquecerla realmente. Consiste en invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plazo favorable donde dar su reflexión. Feliz quien pudiera exclamar, como Empédocles de Akragas: «Yo he sido ya una vez muchacho, moza, planta, pájaro, y en el mar he ejercido la vida muda de un pez»²⁴. Y para ello, para que «se produzca esa realidad sublime, tal vez la más alta a que pueden aspirar los hombres, ese sacramento de humana comunión, que es entenderse»²⁵ (IX, 266), se precisa cierta apertura o elasticidad del alma: tener fuerzas de sobra para «brincar fuera de sí mismo y sumergirse en otro ser, persona, obra o cosa» (IV, 166).

4. EL USO O VIGENCIA COMO NOTA CONSTITUTIVA DE LO SOCIAL

Una vez que conocemos las notas previas a toda relación humana, podemos ahora comprender mejor lo específicamente distintivo del ámbito social. Y Ortega señala una única nota definitoria de lo social, determinante de su naturaleza, que es ser uso. Uso entendido como vigencia, como lo que se usa. De forma que, al estar lo social vigente, uso y vigencia se nos descubren, a la vez que realidad radical de lo social, como sinónimos. Lo social es uso y uso es lo que se usa; por tanto, lo social es lo que se usa, porque está ya ahí vigente, imperando en la sociedad. Con lo que quedará definido lo social como un ingente sistema de usos, y la sociedad como una convivencia estable posibilitada por un sistema de usos o vigencias (IX, 407).

La perspectiva en que nos sitúa el uso orteguiano es, por tanto, la mayor que cabe en el ámbito social, por cuanto abarca su totalidad. Lo que nos hace advertir, ya, que el término uso empleado por Ortega plantee algún problema a la hora de ser entendido. Por lo pronto, se trata de un término polisémico, que cuenta en el *Diccionario de la Real Academia Española* con dos primeras acepciones: una, uso es «la acción y efecto de usar»; y dos, uso es el «ejercicio o práctica general de una cosa». Con lo que, por un lado, uso es lo que se usa, y, por otro, uso resulta equiparable a hábito o costumbre. De modo que, al referirse Ortega con el vocablo uso a todo el ámbito social, el sentido que toma es el primero señalado, esto

²⁴ «Renan» (1908-1909), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 43.

²⁵ «Meditación del pueblo joven» (1939), IX, 266.

es, el de «acción y efecto de usar»; entendiendo, así, que uso es lo que se usa y lo que se usa, se usa por tener vigencia. Resulta tan uso, pues, el tenedor, el avión o el metacrilato, como el recetario de cocina, la Moral o el Derecho, en tanto que todos ellos son por igual productos culturales vigentes —que se usan—. Así, a cada paso que demos, habrá que retomar el sentido orteguiano; en tanto desde la doctrina sociológica como desde la teórico-jurídica, por no decir también desde el lenguaje común, se utiliza más frecuentemente el término uso vinculado a su segundo significado, como hábito o costumbre y, por tanto, en referencia tan sólo a una parte de lo social.

Ahora bien, la vigencia —nota esencial de lo social, esto es, aquélla que no puede faltar— se da, al igual que toda otra realidad, en tanto contingente y finita, en magnitud variable. Con lo que nos muestra Ortega cada uso, cada institución, como una condensación de poder social, acumulada por la opinión pública; que será mayor o menor dependiendo de la importancia que ésta le conceda a cada uso.

5. ORIGEN Y FORMACIÓN DE LO SOCIAL

Desvelar en qué consiste esta imbuición de poder social que hace la opinión pública en cada uso nos sitúa delante de dos de las más importantes cuestiones que cabe hacer respecto de lo social: su origen y su proceso de formación. Respecto a lo primero —el origen de lo social— afirma Ortega que es el hombre el único sujeto capaz de sentir necesidades y, en consecuencia, capaz de crear. Origen, por tanto, personal para lo social que le distancia, como hemos visto, de las diferentes posiciones de corte sociologista que pretendieran dar una explicación de lo social a través de lo social mismo, advirtiendo en la sociedad una fuerza creadora, «una conciencia o espíritu social, un *alma colectiva*», capaz de emanar todo producto cultural (X, 257).

Por esta misma razón se distancia de Durkheim, quien ya en *Las reglas* señala que «la sociedad no es una mera suma de individuos», sino que «al agregarse, al penetrarse y al fusionarse las almas individuales dan origen a un ser psíquico» completamente nuevo²⁶. Lo que reafirma en *Las formas elementales de la vida religiosa*, al sostener que «la conciencia colectiva es la forma más

²⁶ DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 1988 [1895], p. 161. «He aquí [señala su traductor S. González Noriega, en nota al texto de Durkheim de la misma página 161], en qué sentido y por qué

alta de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias»; de modo que «la sociedad dispone de un poder creador que ningún ser observable puede igualar»²⁷.

Sin embargo, Ortega no encuentra por ningún lado a ese sujeto social; se le antoja imposible de capturar: «eso del *alma colectiva*, de la *conciencia social*, es arbitrario misticismo. No hay tal *alma colectiva*, si por *alma* se entiende —y aquí no puede entenderse otra cosa— sino *algo* que es capaz de ser sujeto y responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido» (IX, 304). La sociedad, la colectividad, es la gran desalmada, no es nadie determinado, por tanto, «todo lo que es figura social surgió como destino creador de un individuo», esto es, presupone la acción original, creadora e inaudita de un individuo²⁸.

Y para que esa innovación —u origen— salga del ámbito personal, y logre instituirse en el social es preciso que atravesase un proceso. A este respecto, Ortega entiende que la formación del uso se produce gracias al mecanismo de interacción entre minoría y masa que se da en toda sociedad. Ambos, minoría y masa, imprescindibles, y ambos responsables de cuanto se logra, o no, establecer en la sociedad y, por tanto, en la historia: uno —la minoría— advirtiéndolo y anticipándolo; y el otro —la masa— afirmándolo y consolidándolo, o bien negándolo y rechazándolo. Y desde esta complejidad Ortega integra dos importantes interpretaciones del pensamiento histórico: la colectivista para la que «el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas»; y la individualista para la que «los agentes históricos son exclusivamente los individuos». Frente a la escisión que comportan ambas, opone Ortega su indisoluble unión, sosteniendo que vida histórica es ante todo convivencia y que por ello no cabe separar la minoría de la masa, que es «dualidad esencial al proceso histórico» (III, 563)²⁹.

Es más, el agente social e histórico compuesto por minoría y masa está en unidad constitutiva, aun antes de su interacción,

razones se puede y se debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales».

²⁷ DURKHEIM, E., *las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993 [1912], pp. 691, 694 y 695.

²⁸ «[Prospecto de unas lecciones sobre «El hombre y la gente»]» (1940), V, 650; «El intelectual y el otro» (1940), V, 623.

²⁹ Puede verse FERREIRO LAVEDÁN, I., «Minorías y masas: ni dirigentes ni dirigidos», en MEDINA, D. y ALBERT, J. J. (coords.), *La actualidad de Emmanuel Kant*, Seminario de Filosofía del Derecho, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2007, pp. 177-198.

pues esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida. Así, la interacción entre ambas ya implica cierta comunidad básica, cierto entendimiento: «Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno; su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción; por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico» (III, 563). Y este suelo común que permite que se dé la interacción, y del que parten todas las posteriores diferencias e influencias, es el conjunto de usos vigentes que forma la opinión pública; que es, como subraya Ortega, la opinión de la mayoría y la minoría juntas³⁰.

Es una minoría de hombres, pues, la que innova y abre nuevos caminos, en tanto la mayoría se limita a seguir esos caminos. De este modo el mando o capacidad de orientación y dirección de la minoría es reflejo de su ejemplaridad; y el poder de la masa, consecuencia de su capacidad de aceptar o rechazar lo anticipado por la minoría. Con lo que resulta ser la masa el poder que otorga el mando; y la historia, por tanto, obra del tipo de hombre medio que impera³¹.

Aparecen, así, dos importantes cuestiones: el número de ejecutores, y el de ejecuciones necesarios para que algo se instituya socialmente. Respecto a lo primero, el número de ejecutores, nos dice Ortega que para que el uso logre instaurarse hay que ganar a una gran porción de la sociedad y el resto tiene, por lo menos, que llegar a conocerlo y cumplirlo; por el simple hecho de que «los grupos sociales en que se constituyen los usos se componen de un número muy grande de individuos» (IX, 340-341)³². Se trata, pues, de llenar la creación originaria de poder social —bien a través de primeros y sucesivos seguidores; bien, de forma excepcional, directamente: a través del poder que automáticamente ejerza su creador (caso de un afamado escritor, futbolista, cantante, etc.; como del conde D'Orsay que pone de ejemplo Ortega)—. Este requerimiento se da respecto del proceso de formación del uso, pero

³⁰ «De puerta de tierra» (1912), V, 545.

³¹ *Estudios sobre el amor* (1939), V, 519.

³² En muy parecidos términos habla Kuhn respecto al proceso de formación de un paradigma; puede verse KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 [1962], p. 35. Y Morin advierte también la necesidad de que «la idea nueva se beneficie en un principio de un micro caldo de cultivo [...]». Después los fervientes multiplican los fermentos que multiplican los fervientes», MORIN, E., *Las Ideas. El Método IV*, Cátedra, Madrid, 1992 [1991], p. 35.

no una vez establecido; pues el uso constituido es ya vigencia, lo que supone su independencia respecto de los individuos, sean éstos lo numerosos que sean:

Quando una opinión o norma ha llegado a ser de verdad «vigencia colectiva» no recibe su vigor del esfuerzo que en imponerla o sostenerla emplean grupos determinados dentro de la sociedad. Al contrario, todo grupo determinado busca su máxima fortaleza reclamándose de esas vigencias. En el momento en que es preciso luchar en pro de un principio, quiere decirse que éste no es aún o ha dejado de ser vigente (X, 126).

Por tanto, es antes de estar el uso instituido cuando se precisa de demostraciones, argumentos y razones; y, sin embargo, una vez establecido, «no tiene necesidad de defensores» ni de nadie que se preocupe en afirmarlo o sostenerlo, pues «predomina e impera» ya sobre toda la sociedad (X, 319); guste o no a sus miembros, e incluso disgustando a la mayoría o siendo practicado sólo por unos pocos: el uso «es vigente por sí, frente y contra nuestra aceptación de él»³³.

Y la otra cuestión que cabe, en el proceso de formación del uso, es el número de ejecuciones, seguimiento o frecuencia necesarios con que los primeros seguidores deben practicar la innovación hasta que se constituya en uso. Y para dar respuesta a ello Ortega vuelve a distinguir el embrión de uso durante el proceso de formación, del uso ya instituido; para insistir en el error que se comete «generalmente, cuando se habla de los usos y se ve de ellos sólo su carácter de habitualidad»³⁴; así como cuando se cree que su poder reside en la costumbre, pues, con ello, se olvida lo que es esencial en todo uso: su vigencia, y sobreviene no poca confusión. Así, precisa que una cosa es la frecuencia necesaria para que el uso llegue a constituirse —que, al igual que respecto al número de ejecutores, es cuestión variable— y otra, que una vez instituido siga necesitando de ello: «Yo no niego que en la formación de un uso no intervenga la habituación, como interviene también muchas veces la imitación»; pero, una vez que se ha consolidado como uso en la sociedad, no actuará «sobre los individuos por su habitualidad ni por la imitación, sino por la presión que ejerce». Por tanto, cuando

³³ *En torno a Galileo* (1947), VI, 391.

³⁴ *Individuo y organización* (1954), VI, 891.

intervienen habituación e imitación es «precisamente en la creación de los usos, por tanto, cuando éstos no están aún constituidos»³⁵.

Con todo, el uso ya instituido resulta independiente tanto del número de ejecutores —imitación— que lo sigue como del número de ejecuciones o frecuencia con que se practica —habituación—:

No confundamos las cosas, no confundamos el que muchos usos —pero no todos, ni mucho menos—, para llegar a constituirse como tales usos, necesiten haberse apoyado en la frecuencia de un cierto comportamiento con que el uso mismo, una vez que está constituido y que es, en efecto, ya uso, actúe por su frecuencia. No vaya a resultar lo inverso: que algo no es uso porque es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso (IX, 329).

Para una correcta comprensión de lo social es preciso, entiende Ortega, considerar la vigencia prioritaria respecto al hábito; en tanto una es nota constitutiva que no puede faltar y lo otro, factor que puede darse o no. Con lo que, en este aspecto, se aproxima a Durkheim, pues éste, en viva polémica con Tarde³⁶, advierte que no debe confundirse universalidad con generalidad: «lo que llamamos universalidad es la propiedad que tiene el concepto para ser comunicado a una pluralidad de mentes, e incluso, en principio, a todas ellas; pero tal comunicabilidad es completamente independiente de su grado de extensión [...], la costumbre no es sino una tendencia a repetir automáticamente un acto o una idea [...]; pero no implica que tal idea o acto hayan adquirido el estado de tipos ejemplares [...]. Es sólo cuando está preestablecido un tipo de este género, o sea, cuando está instituida una regla o una norma, cuando puede y debe presumirse la acción social»³⁷. Esta distinción entre asunción generalizada y práctica generalizada o entre uso como

³⁵ «Individuo y organización.— [Conferencia en los Coloquios de Darmstadt]» (1953), X, 400.

³⁶ Desde una concepción psicológica enfrentada a la posición de Durkheim, Tarde sostiene que «una sociedad es siempre, en distintos grados, una asociación, y una asociación es a la socialidad, a la imitabilidad, por decirlo así, lo que la organización es a la vitalidad o mejor, lo que la constitución molecular es a la elasticidad»; de manera que «todo lo que es social y no vital o físico en los fenómenos de la sociedad, tanto en sus semejanzas como en sus diferencias, tiene por causa la imitación», TARDE, G. de, *Las leyes de la imitación*, Biblioteca de Filosofía del CSIC, s. l., s. f. [1890], pp. 95 y 74.

³⁷ DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, ob. cit., pp. 677-678. Así pues, como señala Lissarrague siguiendo a Durkheim, la «potencia de expansión es, no la causa, sino la consecuencia de su carácter», LISSARRAGUE, S., *El poder político y la sociedad*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, p. 42.

hábito o simple costumbre, y uso como institución o vigencia; es un gran paso en el camino de dar luz a lo social; y es algo con apenas precedente. Y es que el concepto de uso como institución es, cuando más, ligeramente insinuado, pero siempre vinculado o incluso equiparado al de costumbre; implicando el uso, por tanto, siempre un hábito³⁸.

Distinción que en buena parte, como señala Rodríguez Paniagua, quedó perfilada por Jhering³⁹, el cual distinguió el mero hábito de la costumbre, en tanto que uno «no acentúa otra cosa que el elemento exterior de la constancia, es decir de la regularidad continuada de obrar»; mientras que la otra, «añade además un elemento interno», que es su carácter obligatorio y que es lo que hace que su contravención funde una infracción. Ahora bien, no se trata sólo de distinguir hábito y costumbre por razón de la obligatoriedad, sino también de desvincular la imitación y habituación como precedentes necesarios de la constitución del uso. Y Jhering, en este aspecto, no se va a distanciar tampoco mucho de las posiciones señaladas, pues acompaña de obligatoriedad solamente a lo que ya ha sido hábito con anterioridad. Así dice que «la costumbre es el hábito

³⁸ Así, en el ámbito de la teoría jurídica, es común sostener, como hace Federico de Castro siguiendo a Suárez, que «hay que entender la costumbre del lugar como la usada en un lugar determinado por el pueblo o la mayor partida dél», CASTRO Y BRAVO, F. de, *Derecho Civil de España*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, tomo I, p. 387. Así también, señala Henkel que la fuerza normativa de las reglas de los usos reside en el hábito, HENKEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1968, p. 209, véanse también pp. 195 y ss.; y Elías Díaz, que «tanto la costumbre jurídica como las reglas del trato social tienen su origen en la pluralidad de actos en amplia medida uniformes y constantes», DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1982 [1971], p. 32. Del mismo modo, desde la sociología, no resulta fácil escapar del hábito como explicación del fenómeno social. Así, Berger y Luckmann entienden que «todo acto que se repite con frecuencia crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos», de forma que «la institución aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores», BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Madrid, 1986, pp. 74 y 76. También la tesis de Bourdieu parece reforzar la idea del hábito como generador de lo social: «El *habitus* es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (*principium divisionis*) de esas prácticas», de lo que resulta que el *habitus* es «principio unificado y generador de todas las prácticas», BOURDIEU, P., *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 168 y 172.

³⁹ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.^a, *Lecciones de Derecho natural como introducción al Derecho*, 3.^a ed., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988, p. 37.

obligatorio que se forman en la vida del pueblo»⁴⁰. Ortega, con todo, da un paso más en el propósito de liberar al uso del hábito, al entender, por un lado, que el uso no es un hábito que adquiere obligatoriedad, sino una acción originaria imbuida, por obra de la opinión pública, de poder social suficiente como para ser vigencia o institución social; y al sostener, por otro, que la forma de cobrar poder social es variada y no únicamente asunto de habitud: «imitación y habitualización son sólo los modos, bien que no los únicos, como un uso se constituye»⁴¹. Con lo que la distinción orteguiana entre uso y hábito resulta más profunda que la que hiciera Jhering, por cuanto vigencia y hábito quedan no sólo como fenómenos diferenciables sino también como independientes.

Y por esta independencia del uso respecto al hábito se distancia Ortega también de Weber y Bergson. Así, reprocha a ambos que sostengan que «el hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente»; y que

cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Con otras palabras, esto viene a decir sobre el uso —señala Ortega— el único sociólogo que ha querido molestar-se un poco en analizar los fenómenos elementales de sociedad. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél, y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso; por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en ese comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*, de «un hábito»; o sea, de una conducta muy frecuente que por ser frecuente se ha automatizado y estereotipado en los individuos. Pero es el caso que ejecutamos muchos movimientos, actos y acciones con máxima frecuencia y que evidentemente no son usos. Una de las cosas que el hombre hace con nada escasa frecuencia es respirar y, sin embargo, nadie dirá que la respiración es un uso y que el hombre se ha acostumbrado a respirar. Pero eso —se me objetará fulminantemente— es un mero reflejo orgánico. Exacto, y yo lo he dicho como punto de partida y de referencia. Bien: pero andar, caminar, mover las piernas por rúas y calzadas,

⁴⁰ JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, 84.^a ed., Cajica, México, 1961, II, pp. 34 y ss. y 243.

⁴¹ «El fondo social del *management* europeo» (1954), X, 448.

eso no es un acto reflejo, es un acto voluntario, es frecuentísimo y evidentemente tampoco es un uso (X, 269-270).

Y, en efecto, dice Weber que «por uso debe entenderse la probabilidad de una regularidad en la conducta, cuando y en la medida que esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada únicamente por el ejercicio de hecho. El uso debe llamarse costumbre cuando el ejercicio de hecho descansa en un arraigo duradero»⁴². No obstante, Weber también se hace eco de la distinción de Jhering advirtiendo el carácter coactivo de la convención —uso—, a diferencia de la simple costumbre —hábito—; pero sin percibir, tampoco, que la frecuencia misma podía faltar y, sin embargo, haber vigencia; que es lo que, junto a ello, defiende Ortega, y hace no poca diferencia para poder comprender en qué consiste lo social.

Y Bergson, por su parte, sostiene que «el hábito desempeña el mismo papel que la necesidad en las obras de la naturaleza. Desde este primer punto de vista, la vida social se nos aparece como un sistema de hábitos más o menos fuertemente arraigados que responden a las necesidades de la Comunidad»⁴³. Con todo, insiste Ortega en que no sólo puede haber hábitos frecuentísimos que no sean usos, sino darse también el caso contrario, esto es, usos infrecuentes: «los usos no son de los individuos sino de la sociedad», por lo que suponen no tanto una práctica activa frecuente de gran número de individuos, como una aceptación vinculatoria mayoritaria o asunción generalizada de toda la sociedad. Así, caben usos que se practican una vez al año (como por ejemplo todas las fiestas); cada cuatro (caso de las Olimpiadas); o incluso muy de tarde en tarde y por una o pocas personas, como en el ejemplo extremo que pone Ortega de la fiesta ceremonial romana que se celebraba cada siglo con «sus juegos religiosos cuando se cumplía el *saeculum*» (X, 270)⁴⁴.

⁴² WEBER, M., *Economía y sociedad*, ob. cit., I, pp. 22 y ss.

⁴³ BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946 [1932], p. 62. Lo cual no impide, como señala Mermall, que los usos de Ortega sean en alguna medida congruentes con las habitudes de Bergson, en tanto «ambos funcionan por coacción en formas de comportamiento impersonal, irracional y automático», MERMALL, T., «Ortega y Bergson: un paralelo sociológico», *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. XIII, 1 (1988), p. 137.

⁴⁴ En esta misma línea, advirtió Del Vecchio que «hay actos que por su naturaleza no pueden realizarse sino a largos intervalos; esto se verifica también y sobre todo en materias concernientes al Derecho público (por ejemplo, la

6. NOTAS CONSTITUCIONALES DE LO SOCIAL

Entendido el alcance de la nota de vigencia como única nota constitutiva de lo social, esto es, como aquella que no puede faltar, procedemos, ahora, al examen de las otras notas constitucionales: las que normalmente acompañan a la constitutiva de vigencia, pero que excepcionalmente pudieran faltar, y en su caso sin menoscabo para su naturaleza. Y aquí vuelve a ser importante insistir en que toda realidad es entendida por Ortega en grado. Por lo que todas las notas se dan en cada uso con más o menos fuerza, pero nunca en estado puro; y, por tanto, la actitud orteguiana no está tanto en separar y aislar, como en asemejar, o atender al género próximo. Así, encontraremos vida en lo momificado, rapidez en la lentitud, racionalidad en la irracionalidad, aceptación en la coacción y daño en lo útil; lo que permite una visión más amplia e integradora de la realidad social, por cuanto acepta y asume su gran complejidad.

Pues bien, el largo proceso de formación del uso, que acabamos de estudiar, nos sitúa delante de la primera nota: la de supervivencia o residuo del pasado. Y es que el uso siempre encierra cierto desfase temporal entre su origen y su actualidad. Como hemos visto, todo uso para lograr ser tal ha tenido que sobrevivir a su creador, a sus primeros seguidores y, con ello, a todas las ideas que lo originaron, así como a todas las razones o causas de su seguimiento⁴⁵. Nos muestra, así, Ortega lo social como algo tardígrado respecto de lo personal: lo colectivo va a estar «siempre retardado con respecto a los individuos creadores; es perennemente anacrónico, arcaico relativamente a éstos»⁴⁶. De forma que todo uso —incluso el más reciente— es por esencia, viejo y desfasado, mirado desde la cronología de nuestra vida individual, que no es sino el modo que tenemos de computar el tiempo (IX, 341)⁴⁷. Los

solución de las crisis ministeriales en los regímenes parlamentarios)», DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1947 [1930], pp. 367-368.

⁴⁵ Una vez que la idea que «en su origen y en su plena realidad es un hacer individualísimo, se desindividualiza, esto es, se objetiva en instituto u organización social, cobra independencia frente a los individuos y adquiere una como vida propia», IX, 71.

⁴⁶ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 952.

⁴⁷ Se puede pensar, por ejemplo, en usos que cambian más rápidamente, como nos parece a veces que pasa con el Derecho, o con la moda. Sin embargo, la ley incorporada hoy al ordenamiento lleva detrás un proceso en todo caso largo, hasta que llega finalmente a publicarse en el B.O.E. Igualmente la moda: en septiembre las pasarelas del mundo muestran la colección del próximo verano; a la que cabe suponer casi otro año previo de creación, por lo que ya estamos

usos, con todo, «fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización. Creo que por vez primera aquí la palabra *supervivencia* adquiere un significado nuevo que es, a la vez, su pleno significado. Porque la supervivencia no es ya vivida vivencia —sino sólo su despojo, residuo, cadáver y esqueleto o fósil» (X, 273).

El carácter de supervivencia nos sitúa en vía de entender la segunda nota de los usos: su *irracionalidad*. El uso, debido a su distanciamiento respecto del motivo que lo originó, resulta generalmente ininteligible para un primer entendimiento. Lo cual no afecta a su vigencia, puesto que el uso se usa porque se usa —por su vigencia— y no porque se entienda. Además, la irracionalidad del uso no debe entenderse como el completo sin sentido; pues, aunque escondido y remoto, lo tiene y es posible hallarlo con labor etimológica. Pero sí debe tenerse en cuenta la independencia de la vigencia respecto de su inteligibilidad. De este modo, la nota de irracionalidad, que generalmente acompaña al uso, no supone una irracionalidad absoluta; de otro modo, la sociedad no sería el sistema coherente que es, sino el puro caos. De hecho, Ortega define lo social como «una cuasinaturaleza y como ella, algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional», que cabe entenderse como algo cuasiciego, cuasimecánico... cuasi-irracional (IX, 307).

Esta nota aleja definitivamente la teoría de Ortega de la de Durkheim. Y es que éste, al afirmar, como vimos, la inmensa capacidad creadora de la sociedad para satisfacer cuantas necesidades siente, su hecho social queda dotado de sentido. Sin embargo, Ortega, al partir de que la sociedad no es sujeto alguno y, en consecuencia, incapaz de pensar, sentir, necesitar y, con ello, de crear, puede concebir un uso distanciado de su origen y razón de ser y, por tanto, no comprensible para un primer entendimiento, como es el caso de buena parte de lo social. Así, reprocha a Durkheim, no sólo que no percibiera la irracionalidad de lo social, sino más aún, que creyera «todo lo contrario, a saber: que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística

en dos años de distancia respecto de lo que se vende en las tiendas. Otra cosa es que se vendan millones de gorras al día siguiente de vérsela puesta a un famoso de gran poder social, pues es además algo de muy fácil seguimiento —pues distinto sería una chaqueta de metal u otra prenda más costosa y complicada—. Con todo, el tiempo de lo social es lento: «los molinos de los dioses muelen despacio» (IX, 952), pero como toda nota se da en grado en cada uso.

«conciencia social» o «alma colectiva»⁴⁸. Y es que Durkheim, si bien señaló tres caracteres fundamentales del hecho social: la exterioridad, la coerción y la generalidad e independencia —este último en estrecha relación con el primero—, a ellos añadió la mencionada superioridad moral y social de la sociedad respecto al individuo; lo que hace que tales caracteres queden bastante menguados y difusos y, por tanto, coincidan con los de Ortega, como él dice, «casi sólo en el vocablo» (V, 649). Así lo comprobamos cuando leemos en Durkheim que «la coerción es debida simplemente al hecho de que el individuo se encuentra ante una fuerza que le domina y ante la cual se inclina. Pero esta fuerza es natural [...], para llevar al individuo a que se someta a ella con plena conformidad, basta con hacer que tome conciencia de [...] hasta qué punto el ser social es más rico, más complejo y más duradero que el ser individual». De forma que «el poder coercitivo que le atribuimos al hecho social es incluso en tan escasa medida éste en su integridad que también puede presentar el carácter opuesto. Pues al mismo tiempo que las instituciones sociales se nos imponen, nosotros las tenemos en mucha estima; ellas nos imponen obligaciones y nosotros las amamos»⁴⁹. Ortega, en cambio, otorga, como hemos ido viendo, la prioridad al individuo respecto de lo social⁵⁰; y, con el fin de que se tenga una correcta comprensión de su teoría, acentúa la importancia del carácter de irracional, hasta el punto de calificarlo de decisivo —«la irracionalidad es la nota decisiva» (V, 649). A la vista de lo cual, es comprensible la separación que marca Ortega entre su teoría y la durkheimiana, pues lo cierto es que las notas de supervivencia e irracionalidad concretan los otros caracteres; lo que, de otro modo, queda hasta el carácter de coacción tan diluido que se convierte en algo deseado, como vemos llega a decir Durkheim.

Además, de ser coherentes con la primera regla durkheimiana, a saber: que «los hechos sociales son cosas y que deben ser tratados como tales», habría que renunciar a toda racionalidad de lo social, pues difícilmente va a sentir, pensar y crear una cosa. *Cosidad* que, de tomarse en serio, conduciría a la sociedad al caos; pero que, en

⁴⁸ Leemos en Durkheim que «la sociedad supone una organización autoconsciente», y que «la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias», DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, ob. cit., pp. 690-691.

⁴⁹ DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, ob. cit., pp. 201, 180 y 48.

⁵⁰ Puede verse FERREIRO LAVEDÁN, I., «Una sociología desde el individuo», *Revista de Occidente*, 372 (2012).

el caso de Durkheim, resulta inconciliable con la conciencia colectiva que, con no menos contundencia, afirma⁵¹. De aquí que para Ortega lo social no pueda ser exactamente cosa, sino cuasi-cosa o pseudo-cosa. Lo cual, permite a nuestro filósofo dar también una explicación de la Historia, pues al ser los usos supervivencias de «semi-ideas anónimas que encontramos ya fraguadas» (IX, 268), esto es, no cosas, sino pseudo-cosas, cuasi-naturalezas con su resquicio de vida, el uso resulta sometido a cambio y sometido a los avatares de la vida, por tanto: histórico.

Con lo que del célebre *cosismo*, que hace a Ortega reconocer a Durkheim como «quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social» (V, 650), y, en principio, el gran punto de unión entre ambos pensadores, apenas llega a extraer el autor francés consecuencia alguna, como advierte Ortega; quien resulta más durkheimiano que el propio Durkheim, pues, tras limitar su *cosismo*, puede acceder al carácter de imposición o coacción de lo social en toda su diversidad, así como precisar los demás caracteres; y, con todo ello, llevar su teoría a una coherencia que la de Durkheim no llega a alcanzar.

Así, la tercera nota de lo social no es sino tener que contar con ello: su imposición o *coacción*. Los usos están ahí y nuestro modo de estar es estar con ellos: desde el nacimiento, «nos envuelven y ciñen por todos lados [...], somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos» (X, 269). Lo social es, así, algo extraindividual que se nos impone, en tanto no «depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, es indiferente a nuestra adhesión» (X, 320, 268).

Por tanto, «nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad» (VI, 52). El uso, precisamente por ser institución, tiene una vigencia por completo ajena a los individuos, incluso pudiera tenerla hasta de la mayoría de los miembros de la sociedad: «la opinión [...] mientras es un uso intelectual vigente no depende de que coincidan con ella más o menos individuos [...], puede, en efecto

⁵¹ «Paradójicamente, el recurso a la naturalización de la sociedad le sirve a Ortega para zafarse del sociologismo de Durkheim, pues, cree que dentro de su sociología le cabe todavía al individuo el recurso a la intimidad y a la creatividad. En cambio, la racionalización y divinización de la sociedad y de sus frutos, las instituciones, desembocaban directamente en el sociologismo, donde se identifica la vida propiamente humana con la vida estandarizada y despersonalizada», GARCÍA CASANOVA, J. F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 120.

darse y se ha dado el caso —bien que es un caso límite— de que una opinión pública conserve durante algún tiempo su vigencia, a pesar de que casi todos los individuos de una sociedad piensen de otra manera» (X, 450); de modo que aun «en el caso de que todos los asistentes a una reunión social fuesen íntimamente opuestos al saludo», no obstante, todos saludarían. Y esto, considerar los hechos sociales como realidades físicas independientes de los sujetos es, a juicio de Ortega, como hemos ido viendo, el gran hallazgo de Durkheim, quien afirma que «los hechos sociales son cosas» y que el individuo «está obligado a tenerlos en cuenta»⁵².

Los usos, además, conllevan la amenaza de una posible sanción para el caso de no cumplimiento⁵³, que puede ser del más variado tipo: «Me parece perfectamente natural llamar «coacción sobre mi comportamiento» a toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social» (X, 294). Y esta amplitud de la coacción que fluctúa desde una simple molestia hasta la fuerza máxima o violencia física (X, 283) tiene importantísimas consecuencias para la filosofía jurídica, donde, a mi parecer, Ortega es un hito, por cuanto trasciende los límites marcados de cuantos intentos frustrados se han dado hasta nuestros días por separar el Derecho de los usos, bien a través del criterio de la obligatoriedad, bien a través del de la especial organización (que viene a ser lo mismo). Pues, gracias a lo cual, puede Ortega sostener la presencia de coacción en todo el ámbito social y no sólo en el jurídico —aunque, eso sí, con distinta intensidad, pudiendo excepcionalmente llegar a faltar; como también afirma la prioridad de la sociedad respecto del Estado.

Así, reconocer la esencia del Derecho en su vigencia, por un lado, como acceder a un concepto amplio de coacción en el que cabe todo grado, por otro, son los dos presupuestos orteguianos que permiten una mayor claridad acerca de lo que la realidad Derecho es; hasta el punto de difuminar las dificultades en que se encuentran cuantos desde Kant han querido ver en la coacción la nota esencial del Derecho, así como los que como Weber han hecho depender la existencia del Derecho de un aparato coactivo. Sin embargo, a

⁵² DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, ob. cit., pp. 201 y 50. Las notas de lo social están tratadas con mayor amplitud en FERREIRO LAVEDÁN, I., *La teoría social de Ortega y Gasset: Los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

⁵³ «Lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parezca bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente; lo hacemos porque se hace» y también «más o menos, porque no hay otro remedio» (IX, 341).

la luz integradora de la teoría orteguiana se puede admitir sin quebranto el carácter jurídico del Derecho Internacional, del Derecho Canónico o del Derecho Natural, lo que de los otros modos queda imposibilitado⁵⁴.

Y estos tres caracteres del uso —que sea algo inventado hace tiempo, que no cuestiono ni tengo que cuestionar, y que se impone sobre todo miembro de la sociedad— desembocan en una cuarta y última nota: su *utilidad*. El uso, así, resulta útil por ser lo aceptado generalizado: cuando el uso «es con plenitud vigente lo único que hay que hacer es usar de él, referirse a él, ampararse en él, como se hace con la ley de la gravedad» (X, 126). Utilidad tanto para la sociedad, puesto que sin usos la «convivencia humana sería imposible», como para el individuo, por cuanto le permiten convivir con el conocido y con el extraño (X, 449), vivir a la altura de los tiempos, y poder dedicarse a lo que le es más propio (IX, 354).

Ahora bien, «que algo es uso no significa de ningún modo que es útil. La sociedad está siempre cargada de usos no solo inútiles, sino dañinos» (X, 405), puesto que todo depende de la salud con que funcione el mecanismo de ejemplaridad-docilidad que, como cabe suponer, variará de distinto modo en cada caso. Con lo que, desde la tesis orteguiana, no será posible aceptar tampoco una explicación funcionalista de la sociedad⁵⁵; y sí, habrá que asumir, como en las demás notas, los más diversos grados de utilidad.

7. VIDA DE LOS USOS

Caracterizados los usos constitutiva y socialmente, Ortega los clasifica en débiles y fuertes por razón del grado de coacción, en función de la cantidad de poder social condensando en cada uno. Cabe pues diferenciarlos pero no separarlos, por la razón

⁵⁴ Puede verse FERREIRO LAVEDÁN, I., «La definición del Derecho como uso de Ortega y Gasset», en Llano Alonso, F. H. y Castro Sáenz, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 465-505.

⁵⁵ Como las de Malinowski, Radcliffe-Brown o Merton. Advierte así Ortega que «por eso la idea de Malinowski de querer entender las formas de vida de los pueblos por su función —y esto implica por su conveniencia— es una desafortunada idea» (X, 406). Como señala Rudner: «la explicación funcional es demasiado difícil, mucho más difícil de lo que parecen haber pensado los que la sostienen. Con demasiada frecuencia puede decirse que estas pretensiones contienen, en el mejor de los casos, descripciones más o menos exactas (y no explicaciones) de fenómenos específicos apoyados por una retórica que los inexpertos confundirán con explicaciones», RUDNER, R. S., *Filosofía de la Ciencia Social*, Alianza, Madrid, 1973 [1966], pp. 163-164.

principal de que aun dándose cada nota en grado distinto en cada uso, todos —no obstante— conservarán en alguna medida su nota constitutiva de vigencia, definitoria de todo lo social. Con lo que la teoría de los usos de Ortega nos pone una y otra vez ante la unidad esencial de lo social. Todo lo social es uso; aunque, eso sí, de los más variados tipos.

De este modo, nada personal puede darse sin partir de un cúmulo de saber recibido. Lo social posibilita lo personal, y lo personal está siempre —tanto por origen como por destino— incorporado, aunque en medida variable, en lo social. Y esta unidad en lo humano de lo personal y social puede verse, también, a través de la ejecución del uso, la cual conlleva siempre cierta incorporación personal, por cuanto no hay dos formas iguales de saludar, de hablar, de vestir, etc., pese a que de hecho cumplan —todas ellas— con las directrices marcadas por el uso (X, 279). De forma que si al principio vimos que la vida personal no es sino, desde la sociedad, «juego a la cultura»; ahora, desde la otra cara de lo humano, desde la social, descubrimos que desde la base rígida que es el uso, caben los más variados matices, esto es, que el «juego de la cultura» no es sino «juego personal». Ni el hombre ni la sociedad se dan flotando en el aire. El hombre se da en la sociedad y la sociedad se da en la vida del hombre. No hay hombre sin sociedad y no hay sociedad sin hombre. Cultura y vida, socialidad y personalidad, a la vez de inseparables, se necesitan mutuamente. No hay posible separación. Hay unos actos humanos constituidos siempre por sus dos componentes esenciales —social y personal—, aunque por supuesto en cada caso cada uno en grado diferente. Con lo que cabe aproximar la teoría orteguiana a posiciones de corte integrador como las de Freyer o Saussure.

Además del normal ejercicio que hacemos de lo social —usarlo y seguirlo más o menos mecánicamente—, cabe, aunque excepcionalmente, transgredirlo; bien contraviniéndolo, bien dándole un destino distinto del establecido por él. Con lo que todo uso conlleva su abuso; y el abuso, lejos de dañar al uso, no resulta sino buena prueba de él: «Un síntoma claro en que se conoce cuándo los usos constitutivos de una institución son acertados es que aguantan sin notable quebranto una buena dosis de abusos, como el hombre sano soporta excesos que aniquilarían al débil»⁵⁶.

Con todo, el ejercicio del uso —su uso y su abuso— va erosionando al uso aunque, eso sí, muy lentamente, pues el proceso de

⁵⁶ *Misión de la Universidad* (1930), IV, 532.

destitución es parejo al de institución. Desgaste por el que el uso desembocará en desuso, dejará de ser parte de la sociedad y pasará a ser parte de la historia; lo que será, a su vez, consecuencia de una paulatina pérdida de apoyo de la opinión pública y, con ello, del progresivo desalojo de poder social.

Y, al estar el uso formando sistema, el cambio de un uso suele ir acompañado del de otros muchos, lo que supondrá un cambio para la sociedad y, en consecuencia, una marca en la historia. Y dada esta interrelación entre hombre, sociedad e historia, Ortega hace corresponder a cada etapa por la que atraviesan los usos un tipo de época, un tipo de vida y un tipo de moral. Así, advierte que las épocas en que los usos gozan de plenitud son «épocas tradicionalistas», de culminación histórica: el momento de vivir de lo establecido y gastarlo, de «la vida como es costumbre», que consiste en seguir el sentir colectivo y, por tanto, de «la ética social», la cual sólo juzga de inmoral la acción que no cumple con lo establecido⁵⁷.

Pero pasa el tiempo, y estos usos que parecían tan ciertos, a fuerza de uso sin renovación alguna, se van desgastando y poco a poco la opinión pública los va sintiendo sin consistencia, y les va quitando poder social. De este modo, se tornan las épocas tradicionalistas en «etapas de crisis», las cuales se caracterizan por un sentimiento de confusión, y de pérdida de fe en lo establecido. Y, así, empieza a nacer el sentimiento de la individualidad, que toma «la ruina como afrodisíaco» y se resuelve a trascenderlo en busca de nuevas soluciones⁵⁸. Es la hora, entonces, de la «etapa individualista», de la vida que aspira a verdad y autenticidad, y de la «ética íntima», que se complace en no ser conforme a modelos y que estima la sinceridad y la espontaneidad. De modo que en la historia a las etapas de cotidianeidad les siguen etapas de movilidad⁵⁹. Y en unas y otras, predomine más o menos lo establecido o más o menos lo creativo y personal, son los individuos, el apoyo de la voluntad individual de todos, lo que está detrás de ese predominio. Porque, en todo caso, el hombre es libre; es más: es por fuerza libre; y dejar que decidan otros por él es tan decisión como la que el determinista tuvo que tomar en un cierto momento entre el determinismo y el indeterminismo⁶⁰.

⁵⁷ *Espíritu de la letra* (1927), IV, 137.

⁵⁸ «En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951» (1952), VI, 797 y *En torno a Galileo* (1947), VI, 391 y 423.

⁵⁹ «Las profesiones liberales» (1954), X, 440.

⁶⁰ *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 368.

Con todo, la sociología que ofrece la obra de Ortega y Gasset parte y desemboca en una tesis integradora de la realidad humana, a una: personal, social e histórica. De forma que la «razón vital» resulta «razón histórica» y la «razón vital e histórica» se puede descubrir a su vez como «razón de usos». Así, volviendo a Zubiri, vemos cómo lo diáfano —como el cristal— no sólo constituye lo visto, sino que además deja ver y hace ver lo que está del otro lado. Pues la teoría orteguiana de los usos, al dar con la realidad radical o transparencia de lo social y, así, desvelar la realidad social y sus distintos constituyentes, permite comprender lo humano tanto desde la perspectiva personal como desde la social, o la histórica.

Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)

AGUSTÍN ANDREU
Sociedad Española Leibniz

1. LA CIRCUNSTANCIA

Este libro (*La idea de principio en Leibniz...*), de 1947, sobre Leibniz y sobre lo que Ortega llama su «principalismo», o sea su uso y táctica de recurrir siempre a principios y ponerlos en juego al pensar, es continuación, más o menos deliberada pero obvia y forzosa, del *Epílogo de la filosofía* (1943). Si el *Epílogo* conducía en el capítulo final del libro a un «primer contacto con nuestra vida» o sea a la razón vital, dado el radical fracaso de los principios que nos guiaran durante «veinticuatro siglos» (IX, 685), había que explicar la fijación de Leibniz —«el más genial lógico que nunca ha habido, el gigantesco, casi sobrehumano Leibniz» (IX, 589), «un regalo al destino europeo» (VI, 509)— en los principios y había que ver la idea de principio que manejaba el hombre que en cambio escribiera una filosofía como «*methodus vitae*»¹. Porque la insuficiencia para la vida que daban de sí los principios de las ciencias y su correlativa razón científica que surgieran del desarrollo del racionalismo aristotelizante y su reflejo metodológico en la filosofía, era ya patente y tenía que ver con la profunda desorientación del género humano instalado en la civilización del «modo de pensar»

¹ No conozco texto alguno en que Ortega emplee esta fórmula leibniziana que es central en los trabajos e intención del «hombre de los principios» como le llama y del método como le considera. Podría aparecer. Cf. LEIBNIZ, G. H., *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, ed. de ANDREU, A., Universidad Politécnica, Valencia, 2001, vol. I, p. XXXII (en adelante *MI*); y LEIBNIZ, G. H., *Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz*, ed. de COUTURAT, L., Georg Olms, Hildesheim, 1903, p. 169; «Liber autem de sapientia et felicitate, sive de Methodo Vitae, primus omnium dandus est...»

llamado filosofía o racionalidad pura. Y como «la prueba integral» de que un modo de pensar ha pasado, «sólo puede rendirse de toda una historia de la filosofía» (IX, 954), había que entregarse a la tarea de ver la historia de ese «modo de pensar» desde Grecia y su renacer moderno en Descartes y Leibniz hasta hoy en día. Esa tarea comienza en el libro en cuestión *La idea de principio en Leibniz...*

La circunstancia civilizacional venía siendo clara a más no poder desde los años treinta. En 1945 decía Ortega en Lisboa que «los gigantescos y terribles acontecimientos en medio de los cuales estamos [...], esos tremendos hechos que son hoy el fondo inexorable de nuestras vidas [...], significan que es ya ineludible la tarea inmensa de reformar radicalmente la organización de la existencia humana en todas sus dimensiones»². «La bandera de la convivencia europea era la Razón, facultad, poder o instrumento con que siempre había creído poder contar, en última instancia» el hombre occidental. Esa bandera estaba abatida. «Toda esta crisis en las instancias últimas se contrae y resume [...] en la crisis de la fe en la Razón» (IX, 699). (*Fe* en la razón, porque la racionalidad humana brotará espontáneamente de un fondo creencial en diversas formas: organicidad de fondo, tradición, etc.).

Es de decisiva importancia hacer constar la angustia que ocupa el ánimo de Ortega en estos años de catástrofes nunca vistas porque su interpretación de la crisis o colapso político y bélico en que se está en Occidente es interpretada por él del modo más radical posible: no sólo no ha habido filosofía o pensamiento propiamente filosófico, que es la puerta de la paz, porque la obra de la filosofía se llama paz (dice), sino que ha habido, ocupando su lugar, las llamadas ciencias con el tipo de racionalismos que de suyo segregan, las ciencias que no saben dónde están ni lo que efectivamente son hoy (IX, 688 y ss.). Así que se trata de fundamentar el pensamiento de un modo nuevo y, verdadera y directamente, favorable a la vida humana, de encontrar otro tipo de principios que nada tengan que

² «[La caza solitaria]» es el título que los editores han dado a esta conferencia de Ortega en 1945 (IX, 1469). El entorno en que Ortega dice las cosas de este tenor, y no se puede decir que haya sido parco o suave en las indicaciones, se encontrará bien descrito en el libro de JUDT, T., *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2008 [2005]. «La guerra de las culturas», «El fin de la vieja Europa». Ortega es consciente de que su diagnóstico sobre la falibilidad catastrófica de la razón abstracta y científica puede asustar y desmoralizar (VI, 509): «No deseo asustar a nadie —dice— y menos cuando penalidades de tantos órdenes y especies acosan a todos los vivientes, hasta el punto de no parecer exorbitante dudar de que haya hoy alguien en el mundo que sea feliz» (VI, 517).

ver radicalmente —radicalmente— con las ciencias para la dirección de la vida, modo de pensar que será y se llamará, o no será ya ni se llamará por tanto, filosofía. Ya veremos. Por eso no es inútil ni reiterativa la descripción de la circunstancia en que se encontraba la civilización occidental (cuyo «final» cantaban por entonces algunos apocalípticos con un «agrupémonos todos en la lucha final» después de la cual viene el Paraíso que se merece el hombre); no es inútil, pues los modos de pensar le nacen al hombre de lo que con su vida ha hecho o le ha pasado. El nuevo modo de pensar no puede salir más que de la percepción de la realidad circunstancial (en el marco de la cual aflora la raíz de la circunstancia misma, es decir según Ortega, en el escenario y desde la raíz). La circunstancia nunca es accidental aunque nunca cuente ni pueda contar (tal vez) con la totalidad y radicalidad de lo latente en el hombre.

No es casual ni caprichoso volverse a Leibniz, volverse a hablar con él, porque en «ese hombre de los principios», ese inmenso filósofo de los principios (IX, 932), lo que empieza según Ortega no es lo que con superficialidad inconmensurable han dicho y van repitiendo gansamente por ahí, todavía hoy, los académicos en Congresos internacionales sobre la dichosa y famosa *Théodicée*: «el optimismo de Leibniz»; sino que, justo al contrario, «en Leibniz comienza el pesimismo» (IX, 523). La monadología es la metafísica que presupone que el mundo entero es constitutivo del individuo, de lo individuado en su respetivo nivel, pero ello en perspectiva, no en omnipotencia ni en capricho perspectivístico. Ortega hace jugar el concepto de infinito para atenerse al concepto de límite que es evidente y no sólo ineludible sino constitutivo en todas las dimensiones del ser individuado: «No hay mónadas si no hay relativa imperfección. Ésta consiste en la percepción confusa, que es un mal. De donde resulta que sin este mal constitutivo, adscrito a la raíz de cuanto es —salvo Dios— no podría haber nada, etc., etc.» (VI, 523). Con la metodología trasplantada desde la matemática, la física o la biología a la antropología y al «modo de ser» de la mente humana, el futuro que nos espera será una repetición del presente que nos circunda y estrangula. Ortega pensaba en las futuras catástrofes, más o menos disimuladas de progresismo, que nos esperaban. La exégesis orteguiana de la *Théodicée* «deja flotando en la mente esta consecuencia: de tal modo es malo el ser que ni Dios mismo ha podido contrarrestar plenamente su maldad y ha tenido que pactar con ella para evitar un mal mayor» (VI, 524). Ortega cree o dice estar viendo que «en todas las dimensiones del mundo humano» se está tratando hoy «aunque parezca otra cosa» del «sentido que puede tener también pensar que el ser, en cuanto

ser, es malo» (*idem*). Hoy diría lo mismo porque las acciones malas no tienen el ritmo de bombardeo, el estruendo y la metralla de entonces, pero revelan con mayor claridad que el empirismo mero es un refugio de los instintos peores del hombre o, a lo mejor, del mal uso de sus buenos instintos³. Veamos si acaso el hombre no es un ser errante y errado de la vida mental en este mundo (que tampoco hay que exagerar y confundir la Tierra con el Universo infinito en el que las catástrofes pueden ser aún peores que aquí, pero no necesariamente de evolución tan ciega y torpe y por ende inevitable).

Este pesimista se caracteriza por recurrir a los principios incesantemente y a cada paso porque el movimiento de la inteligencia en el infinito de posibles es altamente arriesgado. La inteligencia imaginativa es una aventura indeciblemente arriesgada. Los principios y el moverse en principios dan seguridad de inteligencia y de camino o método, de momento en un plano de la vida, pero habrá que ver su conjunto en la historia. Ha hablado de manera que ha salvado la buena intención del mundo originado pero sin ocultar ni disimular su tragedia actual ni la predecible, pues espera para el futuro mayores errores y males que los que contemplan en aquellos siglos XVI-XVII⁴. Se ocupa de los principios hasta el punto de parecer que juega con ellos (Ortega) mirando la realidad por

³ Puede que no sea éste el lugar más apropiado para señalar que, en todo este vasto libro, a Locke no lo nombra Ortega más que una vez, y ello para decir que no lo nombra porque —dice— su influjo en Europa se expandió después de la muerte de Leibniz y con la ayuda de Voltaire. ¡Como si Leibniz no hubiera previsto justamente la catástrofe de esa expansión...! Cf. del autor «Leibniz y la modernidad», en SÁNCHEZ, M. y RODERO, S., *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Comares, Granada, 2010, pp. 487-533. Y también del autor «La Carta sobre el entusiasmo y el planteamiento de la antropología en vistas a una «Ilustración»», en SHAFTESBURY, *Carta sobre el entusiasmo*, ed. de ANDREU, A., Crítica, Barcelona, 1997. Creo que a Locke se lo reservaba Ortega para sus siguientes ciento cincuenta páginas o para otra ocasión expresa, pues la gran obra de Leibniz se titula *Nouveaux essais sur l'entendement humain* en respuesta expresa y bien deliberada a la gran obra de Locke *Ensayos sobre el entendimiento humano*. Ortega en cierto modo prosiguió la grandeza de ánimo de Leibniz, que no quiso publicar su obra de impresionante respuesta al inglés una vez que éste había muerto. Y sabiendo cómo ruedan las cosas de este mundo por cauces de poder social, pero poder crudo. Pero Locke iba a ser la cuestión. Cf. del autor *Shaftesbury. Crisis de la civilización puritana*, 2.ª ed., Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2005. No se puede desconectar de las previsiones de Ortega la crisis monetaria y económico-política o económico-antropológica que estamos ‘viviendo’ estos años y estos días de 2012.

⁴ Cf. ANDREU, A., «Unidad, infinito, novela», en *Individuo o mónada*, MV, II, pp. XV-LIX.

todos sus lados y aspectos y mostrando las combinaciones de la misma que son elevables a la categoría de normas, pautas, reglas, guías, leyes, juegos..., porque hay que removerlos, sacudirlos, ver lo que hay y no hay en ellos, lo que son y pueden ser y lo que no son ni pueden ser.

No, no; no es sólo cuestión de etapas de la Historia a la cual identificamos presuntuosamente con la nuestra de Occidente. Es que se ha acabado la civilización predominante desde Alejandro Magno y el helenismo hasta hoy, pasando por el Imperio Romano y sus sucesores o sucedáneos: los Imperios Sacro Romano Germánico, el Español, el Francés, el Inglés y el bis o tris-abortado alemán, y el... ruso. La vida humana, el regalo «asombroso» con que se encuentran los individuos que es la ocasión del vivir, se va a tener que dar en otro horizonte y en otra combinatoria de los factores humanos. ¡Que no va a seguir todo como «antes de la guerra» —que era la expresión usual de los que no se daban cuenta de nada o no eran capaces de darse cuenta—, que va a ser todo distinto y hay que buscar un nuevo modo de pensar para lo cual hay que zanjar la cuestión de qué son los célebres principios del conocimiento que son los cauces de la fuerza cognoscitiva, desde la sensación a las diversas formas del conocer y sobre todo a la radical que es la que configura y ayuda y sirve a la vida, con la que se busca la vida este viviente que es el hombre!

¡Pero cómo quieren que no haya guerra si desde Empédocles a Darwin pasando por todas las formas de dualismos y dialécticas que aquí han sido, incluidas las poderosas fuerzas de la religión y el capitalismo, hacen del hombre tensión entre dos principios contrapuestos u opuestos o trágicamente juguetones! Lo que nos pasa, estas catástrofes en que vivimos, es el fruto necesario de nuestra teoría sobre lo que la existencia humana es, de nuestra concepción de la vida, de nuestro «modo de pensar», de nuestros principios, que es lo característico y decisivo de nuestro ser, de nuestro modo de ser. Y el nuevo método o modo de pensar no puede salir más que de la circunstancia, no puede menos que «brotar», nacer, alumbrarse, imponérsenos.

La situación nuestra consiste en que «tanto en la razón teórica como en la razón práctica los que eran principios y supuestos del vivir humano occidental se han convertido súbitamente en cuestiones, en enigmas». Las ciencias que «con más propiedad y más concretamente cabía hasta aquí denominar inteligencia o razón» se han quedado sin «fundamento». La física no cree en la materia, el principio de causalidad se ha «evaporado», las leyes causales de la física se han convertido en meramente «estadísticas». «La ma-

temática y la lógica, prototipo esta última de la más pura ciencia y la más auténtica teoría» tienen «cimientos que no son lógicos sino admisiones ilógicas» (IX, 688-689). La experiencia y la conciencia nos muestran que lo que hemos creído evidente y verdadero durante «veinticuatro siglos se revela hoy imposible». Los principios, y cuanto de los principios se deducía y parecía indudable, ha hecho quiebra, ha quebrado, no sólo no sirve para vivir sino que pone imposible el vivir (IX, 689). A la vista está. Y en cuanto nos empleamos o nos resignamos a vivir según tales principios heredados y de espejuelo (por lo arteramente que se oculta su fracaso, el de las ciencias tan productivas pero tan negativas al convertirse para la filosofía en rectoras, para la filosofía que se ocupa de los principios últimos de las cosas, que los tienen y son tremendamente eficaces) no sólo nos movemos con una racionalidad insuficiente para la vida sino que nos movemos «irracionalmente», contra la razón misma que es nuestra fuerza y búsqueda del vivir: de cómo vivir, con quién vivir, para qué vivir, de qué vivir y que busca el vivir (IX, 689 y ss.). Ésta es la crisis. Estamos asentados sobre un magma de irracionalidad teórica y práctica, metódica y actuada. El mundo que llamamos existente, el efectivo o actual «es un crudo hecho irracional» (VI, 526) asesta en *Del optimismo en Leibniz*. «Nos han fallado las instancias últimas a quien recurrir —las normas de la verdad, de la moral, del derecho, de la política, de la economía» (IX, 676); es lo que constatamos apenas nos asomamos a la vida... No nos damos cuenta de la profundidad del fallo del que somos espectadores y víctimas.

Los escritos de los años 40 de Ortega —desde mucho antes, porque en los años treinta y en «la guerra de los Tres Años» (Vicens Vives) ha visto Ortega un fenómeno puramente europeo, un adelanto de lo que seguía a continuación— señalan con tal claridad que las posibilidades del hombre occidental de construir una ciudad racional y decente donde se pueda vivir propiamente vivir se han acabado que se le podría haber declarado profeta de catástrofes.

Ganado por la idea de la vida y las ayudas de Dilthey en esa dirección (ganado y arrojado a ella por el fracaso de la filosofía que empieza el 480 a. C. y acaba en los años 30 del siglo xx), Ortega tiene que ver qué significa eso de «principios» y principios absolutos, qué se hace con los principios que han dado las filosofías idealistas o platónicas y las aristotélicas o empíricas y científicas, y que han funcionado y no en vano por «definiciones» (sustituyendo a los Concilios definitorios por naturaleza según recuerda Ortega que decía Hipólito Taine): principios absolutos (contradicción e identidad) y relativos o aplicaciones del principio general de

Razón suficiente. Los dos primeros, que vienen a ser uno, no se pueden demostrar y es posible demostrar según Leibniz que no se pueden demostrar, ¡tanto hay que presuponer de hecho y aceptar en fe de algo! Los demás se prueban en cuanto tienen precedentes y consecuencias.

De este verdadero libro de libros, que es *La idea de principio en Leibniz...*, escogemos poner de relieve y señalar este aspecto: su ambiciosa intención de afirmar el fin del invento de la filosofía —un aspecto más radical que cualquiera de los pseudorradicalismos vigentes y alborotadores de aquella y esta hora. Es la manera orteguiana de sentir compasión —más aristotélica que platónicamente— de este viviente racional capaz de entregarse durante un par de milenios a una forma de racionalidad abstracta o «extracta» como prefiere decir él, e inevitablemente destinado a pasar por fatídicas y dolorosas edades de la Razón, por lo visto.

2. LOS PRINCIPIOS

2.1. Radicalidad del planteamiento

Lo que he querido decir al indicar que nuestra civilización, la que se llamaba la civilización europea, que no era algo vago sino que consistía en una serie de principios, había muerto, era simplemente que estos principios habían llegado a una situación en la que se veía que no eran suficientes. Siempre es asunto del filósofo intentar ver si los principios lo son verdaderamente [...]. Y cuando he dicho que estos principios han caducado, he dicho algo muy concreto [...]. Estos principios se han revelado falsos [...]. [Otros] principios comienzan a estar ya aquí, en perfecta continuidad con los otros principios. Por tanto, está llegando esta nueva civilización europea que continúa la antigua (*Tercer coloquio privado. Encuentro presidido por el señor Albert Rheinwald*, VI, 1115 y ss.).

Aunque el contexto de estas palabras, taquigráficamente tomado, está más bien confuso⁵, lo que Ortega quiere decir a continua-

⁵ Y muestra cierta impaciencia orteguiana ante el tono catequista de la señorita J. Hersch aunque en el fondo Ortega se está exasperando de la ciega placidez con que algunos de sus interlocutores («están Vds. demasiado seguros de lo que ocurre con Dios») quieren creer que en los años cincuenta seguirá siendo todo como «antes de la guerra» según el decir popular. La «perfecta continuidad» civilizacional de que habla Ortega no va más allá de la continuidad que pueda haber, y hay, entre el «modo de pensar» visionario o el mitológico y entre el llamado filosófico que arranca en la Grecia del siglo V.º a. C. —es una simplificadora concesión a quienes, en la tesis de Ortega, veían en

ción es que las ciencias y sus temáticas y derroteros han desplazado o en el mejor de los casos aplazado la cuestión fundamental: qué es la persona, qué es el hombre, cómo es la vida (se entiende, la vida humana) (*idem*), cuestión por la que empezó el filosofar en la Atenas de Sócrates.

O sea, se espera una civilización que ponga efectiva y metódicamente como referencia y punto de partida a la vida, a la persona humana. Mas, sin iludirse: «la filosofía es un saber radical porque plantea los problemas últimos y primeros. Los problemas de la filosofía son problemas absolutos y son absolutamente problemas [...], los problemas que acongojan y angustian la existencia humana [...] y que no ofrecen garantía alguna de ser solubles, que acaso no lo son ni lo serán nunca» (IX, 687). Pero la aportación de esta conciencia es precisa y justamente decisiva para el saber y el vivir humanos, es la aportación del verdadero filosofar.

Pues bien; los principios de ese saber es lo que buscamos y no nos extrañará por lo tanto que la cuestión de los principios venga a desembocar en la cuestión de la fe y confianza, de las creencias, de la fe en la vida, sin la que no es posible la vida humana. Estado de creencias que se relacionará con una forma de racionalidad, un modo de conocimiento o saber que será un tipo de razón o fundamento o prueba por supuesto y de razón fundada, pero no abstracta o extracta, ni científica en el sentido occidental de las ciencias particulares, ni meramente sapiencial o fruto de la experiencia de la vida, ni, por supuesto, visionaria o mítica o subconsciente o inconsciente —sin negar por ello la utilidad cumplida tantas veces por las diversas y distintas formas o modos de pensar del hombre y lo del hombre.

Los dos primeros párrafos de *La idea de principio en Leibniz...* («Principialismo de Leibniz» y «Qué es un principio») están preñados de las intenciones que mueven a Ortega en estos

peligro poco menos que la cristiandad—, modos de pensar que, a diferencia del Dilthey de la *Teoría de las concepciones del mundo*, no creía Ortega posibles simultáneamente. (En lo que habría que hacer precisiones a un Ortega cuya razón vital no ha nacido de Dilthey según hace constar en «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», pero que se reconoce en línea con el filósofo alemán de la historia y la vida. No es posible leer la *Introducción a las ciencias del espíritu*, y menos aún su «Visión de conjunto de mi sistema» y su historia del nacimiento de la filosofía de la vida en *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1944, pp. 188 y ss., sin acordarse muy fructuosamente de Ortega. Las concepciones del mundo pueden ser y son simultáneamente vigentes porque son constitutivas de la mente humana sus raíces, bien que sólo en grado y modo de vigencia distintos).

años treinta y cuarenta en que habla expresamente en sus cursos de ese nuevo «modo de pensar» que llama «razón vital» o «razón viviente» y que lleva en sí la virtud de dar origen a una nueva civilización. No se trata de mera exposición de lo que expresa el título del libro sino de mostrar que «el hombre de los principios» que es Leibniz no tiene de éstos ni una idea ni un uso rígidos como se deduce de la mera Lógica abstracta y que no es posible ya referirse de refilón, dando una vuelta o acomodación, a la vida, como se ha estado haciendo a lo largo de más de veinte siglos ni por tanto violentarla y esclavizarla para suplir su insuficiencia, sino que —nada menos— han de nacer en ella y de ella. En suma, que el método habrá de ser un «*Methodus Vitae*». Por lo demás, se trata en dichos dos párrafos introductorios de una «somera y elemental preparación» que impida el escándalo pusilánime de unos y otros al trasladar el orbe de los principios desde la idealidad cósmica o la empiria rasa (escándalo a derecha e izquierda pues) y que aleje la sospecha de que se incurre en vitalismos o existencialismos que desconocen el carácter sistemático pero espontáneo de los fondos últimos de la vida. Todas las cautelas que se toman obedecen a su seguridad del cambio que ha de experimentar la vida de hoy, más para no volver a incurrir en los disparates que hemos presenciado y sentido.

«Conocemos desde principios», «formal o informalmente el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio» (IX, 931 y ss.), de un principio relativo o próximo, y siempre formal o implícitamente de los principios remotísimos e ineludibles que llamamos absolutos (que cuentan en todo orden y región del saber).

De todo hace un principio Leibniz, de cualquier concepto o proposición y de cualquier hecho, talmente que parece jugar con los principios y resulta entonces «el filósofo menos principialista» (IX, 933). Todas las proposiciones «son principios relativos» y tienen carácter de verdad «*aunque no hubiera primeros principios*», dice subrayando en cursiva la frase (IX, 936). Su actitud ante los principios resulta en verdad «enigmática» y será saludable dilucidarla.

El segundo párrafo contiene el intrínquilis de lo que puede ser una razón viviente o vital: es una razón que sabe ver la verdad que le sigue a toda proposición o hecho y en la que la vida se encuentra y reconoce en cierta continuidad que da certeza y seguridades, de suerte que la vida se va sosteniendo y crece en todos los sentidos y que se acaba preguntando si llamamos principio a lo que da de sí verdades probadas o demostradas o fundadas o razonadas, o si puede llamar principios también a las verdades sentidas en

cuanto dadas espontáneamente pero en sistematización informal surgida en y por la vida misma. Verdades vitales que entran dentro de la función y denominación de regla, guía, norma, fundamento, razón, trazado, pauta, pentagrama... y que «sólo por azar llamamos principios en vez de» echar mano de algún sinónimo que tampoco lo es estrictamente porque, con cada uno de esos nombres, se destapa y descubre un aspecto de la verdad (cf. IX, 936). Ahora bien, ese tipo de evidencia o sentir inmediato, de sentirse la vida a sí misma, ¿puede tener algún valor filosófico, o lleva consigo el abandono de lo que hemos llamado hasta hoy filosofía y la dejamos aparte, llamando a ese modo de pensar, y de vivir, de otro modo?

2.2. La numerosidad inagotable de los principios y su sentido

Al comienzo mismo de este libro ensarta Ortega una serie de principios de los que todos, menos los de identidad y contradicción, «han sido originalmente instaurados por Leibniz» que ha visto y formulado así el mundo y la vida como principiados y principiantes, aunque naturalmente como todo lo humano «tienen su prehistoria» esos principios. Enumera hasta diez.

Además de los de identidad y contradicción (que Leibniz considera a veces como un solo principio) nombra:

«el principio de la razón suficiente,
el principio de la uniformidad o de Arlequín,
el principio de identidad de los indiscernibles, o principio de la diferenciación,
el principio de continuidad,
el principio de lo mejor o de la conveniencia,
el principio del equilibrio o ley de justicia (principio de simetría en la actual matemática),
el principio del mínimo esfuerzo o de las formas óptimas».

A los que añade, de su cosecha, obvia pero genialmente, «el principio de los principios», es decir de que no es posible pensar sin contar con principios (IX, 932), de lo que dará razón más adelante aludiendo al innatismo sistemático de la vida.

Y a lo largo del libro aparecen y no esporádica o pasajeraamente el «principio de la acreditación de los sentidos» (IX, 1107) —que en un momento dado llama demagógico y lo dice en referencia al «modo de pensar» de Aristóteles—, o sea que la sensación brota de un fondo de realidad o de Realidad, y lo toca.

El «principio de la acción mínima», de «las vías brevísimas» (IX, 953, nota 4).

A éstos añado por mi parte, con objeto de insistir en la denominación orteguiana del «principalismo de Leibniz», algunos principios señalados expresamente por Leibniz a lo largo de su obra⁶:

principio de infinitesimalidad;

de la autoctonía de la idea⁷;

«el único principio de la verdadera metafísica» que es que «el ser es fuerza y fuerza de actuación, o la realidad absoluta», que «es uno de los principios interiores de la metafísica: lo que no actúa no existe» (*MV*, III, p. 100);

principio de inherencia;

principio de experiencia o de percepción de multiplicidad de cosas en simultaneidad y sucesión (*MV*, III, p. 30);

«el gran principio íntimo» de las cosas, es decir, que las cosas reales no son agregados de partes sino fondos absolutamente indisolubles (*MV*, III, p. 17), el gran principio íntimo es Dios (*MV*, II, p. 68);

el principio de correspondencia entre «el efecto íntegro» y la «causa plena» (*MV*, II, p. 87); el principio de «limitación» o posición o lugar por el que el viviente se para en un momento dado (cansancio, sueño, disfrute, pleno de perspectiva...), y el ente no viviente entra en movimiento infinitesimal no perceptible.

El principio de «tendencia íntima de las cosas a la mutación» o sea de superación acertada o vital de las limitaciones (*MV*, II, pp. 66 y ss., 185);

los principios de «realidad» (*MV*, II, p. 147), el de «relaciones personales» (*ibid.*, p. 165); el de «utilidad de la vida» (*ibid.*, pp. 33, 61, 115).

Ítem más: el principio fundamental del razonar: «Nada es sin razón» (*MV*, I, p. 154), «nada sucede sin razón» (*MV*, I, p. 164), principio que echa por tierra toda arbitrariedad e impone el deber metódico de la comprensión. Se trata del «principio primario de todo razonamiento: que se puede dar razón de todo» (*MV*, II, p. 102).

Principio o preceptos de «la invención» (*MV*, I, pp. 14-16), que no es posible que la inteligencia humana se quede en la repetición.

Principio de la «uniformidad» por el que sabemos que lo que sucede en nuestro cuerpo hemos de suponer que es lo que sucede

⁶ Cuya exacta referencia encontrará el lector en los índices de materias (*ad voces* principio y el del contenido respectivo) de mi *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, ob. cit.

⁷ Éste lo señala Ortega en IX, 1073, nota 1.

en las demás criaturas del Universo (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, III, 339) en virtud de la unidad del Universo, pues que si lo que sucede en nuestro espíritu es lo mismo que sucede en el Espíritu divino bien que de otro modo, con mucha mayor razón habrá que analogizar a un ente con los demás.

Principio o hipótesis de «concomitancia entre lo íntimo y la expresión» (*MV*, II, p. 146).

El principio de «la verdadera unidad» (*MV*, I, p. 138) que supone «en los cuerpos orgánicos hay alma o algo parecido y como vital, cual principio de verdadera unidad a diferencia de las máquinas artificiales».

El principio de «determinación» por el que, a falta de algo de donde partir o de un principio comprobado desde donde empezar a razonar, hay que atenerse a lo que de momento esté más determinado según su interioridad o constitución (*MV*, I, p. 14) investigando desde ese lugar su antes y su después.

El principio «cataléptico» (Ortega) de que «en cierto modo toda demostración es *ad hominem*» (*MV*, II, p. 131) que podría llamarse de la evidencia compartida y no sólo en el sentido de que «la opinión común es muchas veces el último análisis de nuestros juicios prácticos» (*ibid.*) sino en la inevitable manera humana de sentir la contingencia.

Habría que añadir los principios morales y jurídicos que hacen sistema en Leibniz que ha intentado definir todo lo que ha caído bajo su mirada⁸ (la definición incluye una proposición) pero que ahora son aludidos porque desde los griegos, según Ortega, todos los principios llevan un tono de mandato u obligación donde el es equivale más o menos confusamente a un debe ser, tiene que ser (IX, 1961). «Este cariz de postulado es el que va a parecernos más acusado en casi todos los principios leibnizianos», cariz que «verosímilmente» tiene su antecedente en Aristóteles y responde al socrático origen ético del modo de pensar que llamamos filosofía. Y, antes, al hecho de que los principios son ex-dioses, versión razonada o razonable de una conducta de un *arkhê* o príncipe divino. De modo que cuando Leibniz principializa en temas cósmicos o físicos sabe que viene de unos comienzos éticos del filosofar y que esos comienzos no son anecdóticos por cuanto el universo radicalmente empieza por arriba, por un Bien con inteligencia. Y además porque

⁸ Cf. en *MV*, III, las interminables series de definiciones en todos los campos del saber: matemático, geométrico, biológico, ético, jurídico... para la Ciencia Universal.

hay continuidad en las leyes o normas o pautas o principios o reglas... de todo orden, y hay que suponerla para el caminar seguro del difícil y tan perturbable hombre. El postulado del debe ser le viene al hombre «de su más profunda y auténtica intimidad»: de ahí le llega «el mandato: tienes que ser racional» (IX, 700)⁹.

De toda definición y concepto hace Leibniz un principio, es decir le pone los antecedentes o requisitos tratándose de cosa de algún modo finita y le ve o prevé las consecuencias. Así que todo es principio, todo puede ser expresado según su ser de principio aunque la fórmula de algunos principios esté más o menos presente como tales en el razonamiento. Así que Leibniz inventa continuamente principios. Cada vez que inventa una ley en cualquier campo del saber o una categoría histórica las vierte en principio, en su forma de principio del hecho descubierto o descrito o formulado (IX, 1013, nota 1; 1014, nota 2). Y es que a todos los hechos se les adivina una continuidad según la que son y prolongarán de suyo el ser, se les percibe en una continuidad sospechada, de impresión, más o menos manifiesta pero sin duda con sentido en alguno o algunos planos¹⁰. Por eso, «en tratándose de principios nada debe parecer pequeño» (MV, I, p. 79).

¿Qué significa esto, qué significa que de toda realidad ontológica o lógica hace Leibniz un principio?

2.3. Principio y mónada

«El enigma de la actitud de Leibniz ante los principios» (IX, 957) es la monadología. Pues desde la mónada, la tomes por donde la tomes y tires hacia donde tires, desovillas el universo que lleva y en que consiste ella misma y precisamente en perspectiva única e imprescindible, que significa inclusión de sí propia o de algunos de sus aspectos en la infinitud de perspectivas del Universo único. No hay realidad alguna o hecho alguno aislado. Todo es principio y

⁹ Desde san Ignacio el fundador de los jesuitas hasta don Miguel de Unamuno, estos españoles quieren actuar rectamente por encima de todo y a pesar de todo: «*etsi deus non daretur*», decía el de Loyola; aunque no tenga sentido el cosmos, para dárselo y metérselo en tal caso, decía el de Bilbao; o porque le sale al hombre de los hondones más íntimos, dice don José Ortega.

¹⁰ De esencia del principio es que del mismo se siga otra cosa, otra verdad. De momento se prescinde de si hay o no hay principios o principio imprincipiado ora horizontalmente, en recta sin fin o infinita, o bien en círculo sin principio ni fin. El hecho está ahí en la oscuridad o intransparencia de su contingencia, y, de lo que se sigue, de lo que sigue a él, se va sabiendo de su oscuro fondo tal vez siempre penúltimo.

todo es consecuencia. Todo, hasta lo que no lo parece, es principio y ocasión para el bien o armonía personal; todo hace unidad porque es radicalmente unidad y único.

En cuanto a los principios absolutos, «es un puro error de Aristóteles y la Escolástica subsecuente suponer que el primer principio es el de contradicción» (IX, 1105). Lógicamente, sí; pero real y concretamente, el primer principio es el de *presencia de lo real, del contacto con lo otro vivo y consigo mismo*. Ortega ha convertido aquí el principio de la sustancia o hipóstasis en relación y referencia al otro metiendo de ese modo en principio al otro en la vida propia de un sujeto de solitariedad e individualidad abstracta o extracta imposible.

En Leibniz se aclaran las cosas; el de contradicción no significa primariamente en él «un principio ontológico, sino lógico», abstracto (IX, 1105). Lo absolutamente primero es la sensación de lo real y concreto, que lo es de multiplicidad, y esa sensación nos la cobramos en la otredad, en la presencia con que se nos presenta e impone el otro que es por donde me descubro yo como otro para mí mismo¹¹. Hay la prestidigitación de sacarse de la manga el mundo por ‘creación de la nada’, y hay luego la prestidigitación de creer «en el principio de contradicción como ley inexorable de lo Real etc.», como «creía» Aristóteles (IX, 1113). Pero la contradicción entre las realidades concretas, transformables infinitesimalmente hasta sabe Dios dónde y cómo..., esa contradicción estará por ver siempre, estará por ver si en el desarrollo de dos hechos y sus correspondientes formulaciones no se alcanzará en un futuro infinitamente remoto un cruce de identidades. Del principio de contradicción se puede demostrar su indemostrabilidad según Leibniz. En abstracto es cierto; en concreto hay que esperar a que el desarrollo de la supuesta contradicción se verifique en el infinito futuro.

Lo mismo hay que decir del principio de identidad, que, lógicamente, es indudable, pero en la realidad concreta de la vida,

¹¹ LEIBNIZ, G. H., *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. de COUTURAT, L., ob. cit., p. 130: «Los dos primeros principios, el de razón: *las cosas idénticas son verdaderas y las que implican contradicción son falsas*, y el de experiencia: *percibo diversas cosas*, son tales que acerca de los mismos puede demostrarse «primero» que su demostración es imposible; segundo, que todas las otras proposiciones dependen de ellos, o sea que si estos dos principios no son verdaderos, no se da en absoluto verdad y conocimiento alguno, etc. etc.» («Sobre los principios», *MV*, II, p. 130). El principio de experiencia leibniziano es el primer principio orteguiano: la multiplicidad en cuanto relación o encuentro con lo otro y en particular con lo que «se presenta» a mi nivel relacional.

la razón suficiente de la identidad de un sujeto es la continuidad infinitesimal e inevitable de sus cambios en virtud de su unidad y unicidad trascendental y supra-real, nunca ideal o abstracta sino abisal y siempre latente en virtud de la infinitud implícita en el ser de perspectiva del universo único –dicen Leibniz y Ortega. «En vez de sistema podemos decir «continuidad»» (IX, 1020), dice el madrileño comentando «la responsabilidad sistemática» del filósofo (*idem*).

El principio realidad lo ha buscado siempre el hombre aun huyendo hacia la nada. Descartes, al exponernos su método en el género autobiográfico, confesó que el método le salía de su vida (IX, 1092), pero no advirtió la significación del hecho y se fue a las batuecas de la abstracción aritmético-geométrica. En la mitología se habían ido a las historias a veces escabrosas de los dioses y escabrosas no por casualidad.

El saber abstracto o extracto, procedente de la sensación o percepción y de la aparición automática en ella de los universales abstractos o comunistas, da lugar y origen a unos principios que ya no sirven: «se han revelado falsos» (VI, 1115). Se echa de ver a la larga, clara y hasta desesperadamente, que de los mismos no se puede deducir una ética ni una economía doméstica ni una política..., es decir, que sirven para muchas y admirables (no admirandas) cosas esos principios, pero no para vivir. Y de hecho, la razón se ha ido a otros terrenos, alejándose de la fuente del vivir que es la percepción sensible y concreta (directamente brotada del abismo de la vida misma), se ha ido a otros terrenos regionales y ‘especializados’ a hacer inducciones científicas con métodos abstractos para obtener principios regionales y teóricos, que estudian hechos que nada tienen que ver, inmediata y directamente, con la vida y su sensación fundamental. Alejamiento que nos lleva al escepticismo y agnosticismo radical como bien observó Arcesilao, «transformador del platonismo en escepticismo» y fundador de la Academia. El hombre, que es y sigue siendo sensación radical siempre, sean cuales sean los desarrollos automáticos (y por ende parcialmente inmanentes) de la sensación, se vio sorprendido por el universal comunista tan esencial para la ciencia moderna, dejando el saber sobre la vida en manos de la «catalepsia»: de la evidencia por presión social, por percatación, por tradición sólo sapiencial y empíricamente filtrada en la tradición. El hombre queda así en el aire: entre un saber insuficiente para la vida, un saber cataléptico de percatación o presión circunstancial, y entre un conocimiento científico emancipado no sólo de la catalepsia estoica sino de la vida fontanal. Pero la razón percatada impuesta automáticamente

no es real y verdadera y, en efecto, una vez se abandona la supuesta realidad de las ideas perfectas se viene a dar en el escepticismo porque la razón cataléptica o poseída, asombrada y ocupada por la evidencia al uso y abuso de la creencia general y común, será todo el sentir común que se quiera y quieran los poderes de este mundo pero no aguanta la crítica también espontánea, de la vida misma que es racional radicalmente también, y en la que fracasa una y otra vez la vida tanto individual como social e históricamente. La evidencia de la percepción del objeto sensible, trasladada automáticamente a los juicios o principios, es el mecanismo del error y de la equivocación de la razón práctica¹². Y la vida, que piensa en vivo y presente, en actualidad, le dice que no a ese principio extraído en catalepsia. Es razón pasiva, siendo así que el viviente, en tanto único, deja de ir pensando las cosas que son cambiantes, en individual y en su conjunto, y la teoría impuesta luego por catalepsia acaba por no dejar vivir y provocar... la revolución o la herejía en alguna de sus formas (donde la peor sigue siendo para la vida, el escepticismo).

Hay que volver entonces a la sensación de la vida y a las creencias o fe o experiencia acumulada: a la masa de conocimientos en que se apoya la vida en todos sus niveles, para partir de la vida vivida. Y buscar principios nuevos que no se alejen de la vida, que prueben su validez para la vida humana. Que habrá que buscar y calibrar con una razón nueva.

2.4. El trasfondo

Hay principios que son formalmente lógicos, que operan en «nuestra mentalidad seconsciente». Y hay otros que operan «en las recónditas vísceras de nuestra vida» (IX, 1107), de nuestra vida humana personal que por lo visto tiene según Ortega «recónditas vísceras». El principio de «acreditación de los sentidos» es «de un rango y una sustancia mucho mayores que cualquier principio teórico» (IX, 1107). ¡Cómo que en la sensación se nos presenta el Ser, la Realidad, aunque de modo confuso! El mismo principio de contradicción opera en nosotros como un «ininteligible vigente» con la fuerza impositiva de un mito o un tópico (IX, 1095), es un «principio inconsciado», que se ha impuesto por la tradición de la

¹² La clamorosa ausencia de Locke, a quien se hace presente para decir que está, o que se le deja ausente porque su influencia en la filosofía europea empieza cuando Leibniz ha fallecido ya... merecerá en otra ocasión algún comentario.

experiencia de su utilidad para la vida (IX, 1095). Estamos repletos de principios «inconsciados» latentes, creencias sublunares o terrenas «como pasa con todas las auténticas creencias» (IX, 1096). Vivimos —y podemos vivir— porque vivimos empujados.

Ortega reprocha con confianza colegial a Aristóteles que abusara demasiado del origen popular de las certezas y evidencias de los principios: de origen latente en nuestras entrañas, de inconsciente experiencia de cada cual y de tradición «sanchopancesca» o religiosa, es igual. No puede extrañar a nadie que funcionen desde su mismísimo alumbramiento inconscio pero personal como postulados del «tiene que ser», «hay que tener en cuenta», etc.

Ahora bien, «la vida humana es un fenómeno sistemático» (IX, 1119), por lo tanto pre-metodológico, pre-unitario, al que llegamos mediante un «pensar sintético o intuitivo» (*idem*) que se despliega en análisis espontáneo. ¿Por qué extrañarse de que genere principios, de que las diversas y varias experiencias de la vida humana se nos aparezcan en perspectiva, en unidad, como en principios, en predisposición radicalmente metódica, tan radicalmente que es cuestión de darle crédito en virtud de la experiencia de la vida misma? El hombre quiere mantenerse en sistema y método porque siente que le conviene, le conviene a su vida. Al hombre le ha dado resultados espontáneos pensar así y se ha mantenido en el pensar ordenado o arquitectónico de la vida. Por eso mismo los principios nos encarrilan ventajosamente, y sirven también para descarrilar... mejor.

«De todas suertes, no cabe desconocer que siendo la filosofía la exploración hacia los auténticos principios, es esencial o inexcusable al filósofo extenuarse en el esfuerzo de exhumar [extraer del fondo de la tierra, *humus* = tierra] esos «principios pragmáticos», latentes que, en los secretos hondones de sí mismo actúan y le imponen [...] arbitrarias asumpciones en que no repara o que, si repara en ellos, solemniza con el pomposo título de principios» (IX, 1108). Esa faena de esclarecer de dónde vienen los usos y creencias incluso las ‘principales’, es «el alfa y omega» de la actividad del filósofo. Hay que dar razón de sí hasta el fondo y hacerse cargo de las formas de racionalidad en la vida humana. El instinto del método se cuela en la masa de formato irracional que constituyen creencias y tradición, facilitando o dificultando la vida en sus diversos aspectos. La filosofía tiene asegurado «un perpetuo fracaso», pero a diferencia «de los otros modos de conocimiento —ciencia, técnicas, sapiencia vital o saber mundano, etcétera— no se funda en el acierto de sus soluciones sino en la inevitabilidad de sus problemas», escribía por entonces, el 44, en *La razón históri-*

ca. [Curso de 1944] (IX, 687). La filosofía o su eventual sustituto es la guardiana o la acompañante de la racionalidad humana, que ha de ser tan verdaderamente racionalidad como verdaderamente humana.

La racionalidad y la irracionalidad de la creencia estriba en esta idea del hombre como ser de principios pragmáticos que se convierten en teóricos por sospecha por lo menos.

3. LOS PRINCIPIOS Y LA VIDA

La filosofía, por lo que hace al entorpecimiento y desvío metodológico producido por alguna ciencia protagonista por su éxito y predominio, está hoy libre otra vez como en su hora «primigenia» (IX, 948). El secreto de esa liberación reside en que no nos sirven, no nos sirven para vivir, las abstracciones lógicas ni tampoco las fenomenológicas, una jugada más del platonismo, del camino radicalmente platonizante. Al final del trayecto de la filosofía griega y europea nos espera la tesis del ser, de la realidad como fuerza, *conatus*, actuación de potencialidades de la vida humana personal, con su tipo de verdad correspondiente a ese modo de ser que es la vida, que ha de ser la verdadera verdad, la decisivamente importante.

«Mas, qué sea esa otra clase de verdad, que por lo visto es verdad sin serlo lógicamente, no se sabe aún» (*La razón histórica*. [Curso de 1944], IX, 691). No es una verdad presuntamente eterna a lo platónico, no es una verdad estadística más o menos disimulada; ha de ser una verdad que emane de la vida misma. El futuro pensar adecuado a la vida, a veces no será nada lógico (IX, 690); se tragará muchos ascos y utopías y otros prejuicios sin sentido¹³ y nos esperan grandes sorpresas ante obviedades que la fantasía humana y sus miedos convirtieron en terrenos prohibidos.

La ortodoxia lógica y matemática ya no se va a aturdir por ello; están en su lejano reino fantástico. La física tampoco, se ha hecho teoría pura *a priori*. La moral social y religiosa, si leen históricamente el curso de la vida y sus planteamientos en la historia cultural y las aberraciones y salidas de tono por que han navegado, tampoco. Lo de pensar y preceptuar ilógicamente para esta vida ya se le atribuyó al Dios del *Antiguo Testamento* (y del *Nuevo Testamento*).

¹³ Cf. del autor «Sobre la percepción sensible en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 25 (2012), pp. 73-107.

mento) y se explicó por motivos pedagógicos y de *Educación del género humano* (Lessing)¹⁴.

Las limitaciones de una fuerza como la inteligencia humana dentro de la infinitud de lo inteligible no puede menos de ser arriesgada hasta lo peligroso y de encontrarse ante inmensas dificultades si ha de seguir el principio humanidad anunciado por el cristianismo y practicado equívocamente (en un plano de cierto modo de la caridad que no en el de la justicia y la ayuda a la realidad y realización), y enunciado por los dogmas filosóficos abstractos (e impuesto con toda clase de medios a la conciencia).

La propuesta, el descubrimiento de Ortega es profundamente revolucionario: la filosofía no ha de empezar preguntándose (para ser el preguntar radical y absolutamente primero, es decir, para ser lo que quiso y quiere ser la filosofía) por el Ser, sino haciéndose cargo de la vida, del asombroso hecho de la existencia o vida necesitada de hacerse cargo de sí misma y de lo que se encuentra dado en su immediatez, y por ende preguntando en cierto momento por el antes lógico de todo antes y por el antes ontológico o real. El problema del ser aparece pero en la forma directa y concreta de preguntas por la vida desde la vida; es ésta el hecho radical y necesitante, el círculo al que pertenece toda pregunta y en el que cobra su sentido toda pregunta humana; es ésta la referencia.

Y así, hay que rehacer en cierto modo pero atenta y agudamente la historia de la filosofía para advertir el sesgo abstracto que se tomaba con todas las consecuencias de la falta de concretez en tratándose de seres como el hombre, y desde el que se preguntó y abordó los temas inevitables de una ontología de la vida y sus presupuestos y dintornos; para corregir o completar o aprovechar o eludir el esfuerzo por que hubo que pasar; para replantearse los temas inesquivables pero en referencia a «la nueva metafísica de la vida». Ahora, más que «*in Verbo Vita erat*» (en la Idea y la Palabra estaba la Vida, lo que había en la palabra era la vida), del evangelio de san Juan (IX, 686), ahora es hora de ver lo que da de sí el tomar como principio del filosofar ese «*in principio vita erat*» pero una vida la cual «*vita erat lux hominum*»: pues que la vida que tiene

¹⁴ Cf. del autor la introducción a LESSING, G. E., *Estudios filosóficos y teológicos*, ed. de ANDREU, A., Anthropos, Barcelona, 1992. Recientemente un ultraortodoxo en Israel ha roto y tirado a la papelera un *Nuevo Testamento*. Ninguna originalidad: Marción (siglo III) declaradamente, y después otros muchos prácticamente, tiraron el *Antiguo Testamento* de la misma manera al mismo sitio. Falta de sentido histórico y de una filosofía de la revelación (o invención o manifestación) radicalmente sorpresiva.

su lugar en el principio absoluto según san Juan evangelista en su neoplatónico prólogo, se ha hecho ahora existencia humana y vive sólo en régimen de existencia humana, de destino humano, y de esa vida y sólo de esa vida ha de salir la luz o conocimiento. Lo ‘principal’ es la vida, pues, y de la vida, y no de otro lugar alguno, repetimos, ha de salir la luz, la conceptualización y los principios, para entender los contenidos de la vida que es singular y concreta; de la vida ha de brotar y no de la abstracción del «*comunisimum esse*» en que se olvidó la filosofía griega del origen del filosofar que fue la vida y su necesidad cotidiana, de la vida olvidada los mil años que separan a Plotino de Descartes y Leibniz, olvidada en ese mercado medieval de conceptos filosóficos para uso teológico que fue o es la impresionante Escolástica compendiada en el Gredt¹⁵. Porque lo que querían los presocráticos y Sócrates es *vivir* según la razón o medida que puede y debe encontrar y formular el hombre en y desde su propia vida y para todo. No convendría acabar este breve trabajo sin recordar que por Europa central y con éxito entre cierto positivismo lógico británico, una juventud y su anterior generación ya madura había decidido no sin cierto penoso esnobismo que «vida y ciencia están separadas» y que su espíritu conductor y «el principio del Círculo de Viena es el axioma de que «hay ciencia, hay vida y no hay filosofía»»¹⁶. Ni tampoco convendría olvidar que a lo largo del siglo, ni en España ni en Holanda (tan cuidada de Ortega) se vería que se trataba precisamente de que la filosofía removiera la cuestión de los principios ‘científicos’ procedentes infaustamente para la vida, de las ciencias y su poderío moderno y posmoderno¹⁷.

¹⁵ Citado por Ortega con sumo respeto.

¹⁶ SCHULZ, W., *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, G. de Toro, Madrid, 1976, pp. 9, 51 y ss.

¹⁷ Cf. ADRIAANSE, H. J., «Il rapimento dell’Europa e la Teologia», en *Filosofia e teologia nel futuro dell’Europa*, Génova, Marietti, 1992, pp. 45-61, donde con el título y la filosofía citadas de *El rapto de Europa* (Revista de Occidente, Madrid, 1954) y de *Perspectivas de una Europa raptada* (Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974), del filósofo de la Historia español DÍEZ DEL CORRAL, se pregunta el fino profesor holandés de Leiden cuál habrá de ser la función de la teología y aun de la filosofía ahora, una vez raptada Europa por la ciencia moderna y su poder ambiguo e innegablemente catastrófico, digo, de orientación. Rapto que consiste según Díez del Corral y asentimiento de Adriaanse en la violencia de un rapto de bandolero (Zeus en este caso) y de un rapto de éxtasis (tal vez de consentimiento y complicidad de la raptada), según pícaro pero mitológicamente pensamos y sabemos de raptos de Tartessos. La discrepancia con Ortega no puede ser mayor: a la teología y la filosofía les quedaría la función testimonial de recordarle al mundo la sombra de la Cruz, en

De los discípulos de Ortega hubo quienes beatíficamente (con beatitud religiosa o laica) pensaban que la «nueva metafísica de la vida» estaba poco menos que disponible. Otros la creyeron imposible o, facilonamente, elaborada y presentada ya en Dilthey. Sea María Zambrano la representante de quienes llegaban o llegan a reprocharle al querido maestro que no la hubiera hecho él mismo sumiéndose incluso en abisalidades y misteriosidades que no dejó de presuponer y rozar él propio (como presupusiera y rozara también el mismo Aristóteles, «el demagogo»), dándose en cambio a la razón histórica que no sería parte o entraña o condición de la razón vital, según la discípula mística¹⁸. En la nueva generación de jóvenes orteguianos los hay que leen las lecciones de *Principios de Metafísica según la razón vital* de los años treinta (que han ido apareciendo en las *Obras completas*), esperando que, en el próximo párrafo o en el próximo capítulo, se declare ya de una vez qué es eso de la razón vital. Pero semejante construcción no puede menos de ser la ingente y gigantesca faena de otro, radicalmente otro ciclo ascendente o ahondante del pensar humano¹⁹ que podría

cita de fórmula de Karl Rahner. Es decir, no le quedaría futuro nuevo a la vida humana. ¡Qué escatologismo teológico cuando Ortega no considera agotadas las posibilidades de racionalidad del hombre y es profundamente crítico con la historia del raptador hombre occidental! Leibniz estuvo muy atento a China, y Díez del Corral llega a señalar la posibilidad de que la monadología tenga su precedente y su inspiración en Chu Hsi con su «filosofía del organismo que tiene detrás de sí el entero *back-ground of chinese correlative coordinative thinking* y delante de él nada menos que a Leibniz» (*Perspectivas...*, ob. cit., p. 37). Deseamos publicara algo sobre estos extremos adonde no había llegado a fines del siglo xx lo que venía señalando y describiendo desde los años treinta Ortega como avatar de la racionalidad humana moderna.

¹⁸ En algunos trabajos publicados en la *Revista de Estudios Orteguianos* hemos señalado la referencia de Ortega a los oscuros fondos de la persona. Como Aristóteles, se refiere a los mismos mucho más de lo que se ocupa de ellos. Pero hay que contar con lo que se dijo a sí mismo Dilthey en momentos en que ya tocaba decir algo del «núcleo oscuro» y no sólo recoger notas para un segundo volumen de su *Introducción a las ciencias del espíritu* que no habría de ver ya la luz. Escribió al llegar ahí: «No me atrevo a ir más lejos en esto» («Los tipos de visión del mundo en la metafísica»).

¹⁹ Una respuesta del mismo Ortega se puede encontrar en las páginas que, en 1946, cuando ya estaba harto de oír que no exponía el tema propio de su metafísica, dedicó a preguntarse por qué el Dilthey que escribiera en su madurez su fundamental obra *Introducción a las ciencias del espíritu*, a pesar de vivir treinta años más y de no dejar de escribir artículos y tomar notas sobre el asunto, «no llegó a escribir nunca ese segundo tomo que hubiera sido su obra plenaria», «Prólogo» de Ortega a la traducción de Julián Marías de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. (¿Qué es lo plenario en el hombre?

dar lugar «a otro mundo» a cuya «descubierta parte la filosofía», decía en 1945 (IX, 715-720) —pongámosle fecha también, no nos olvidemos. ¿No hará falta aún la poseía o el arte que diga a su modo desde la vida sobre la vida lo que la metafísica elaborará y conceptuará y proseguirá?

El experimento/experiencia (pues que ahora no cabe ya pensar con inocencia) que consiste en pensar *a radice* desde la vida y para la vida misma está por hacer: lo ha dicho más de una vez el maestro. Es acaso la tarea más necesaria, lo único necesario para empezar a vivir de otra manera y con modales éticos de envergadura estética tales que sean capaces de contener el desenvolvimiento automático de la *thékné* y de las ciencias, incluida la Economía y las Finanzas, que, siguiendo la inercia de su lógica (que es la lógica que les mete el ánimo humano desde sus fondos accesibles por la reflexión filosófica antigua y por la medieval cristiana), nos invaden y arrastran convirtiendo al hombre en su mera condición material. Si se llamará filosofía o de otra manera ese «modo de pensar», está por ver. La filosofía occidental puede ser un estadio superable y *superandum* como lo fueron otros modos de pensar que dieron menos de sí en ciencia y tecnología pero no en arte, en lengua y expresión hablada ni en moral social, es decir, en humanidad.

Es lo que intentó demostrar Ortega con este libro, el más vasto y polícromo de su vida, en el que nos remitió a «remotas regiones» a las que no arribó expresamente él y adonde nos convendría llegar por nosotros mismos escrutando los fondos «latentes y arcanos» de su persona en sus escritos.

¿Qué principio ponía en juego Ortega al contemplar a su luz al supuestamente incompleto Dilthey?).

II

**EL ESTILO
DE UN PENSAMIENTO ABIERTO**

Filosofía y Literatura en Ortega

(Guía de perplejos de filosofía española)

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN¹

Universidad de Turín

1. ¿FILOSOFÍA O LITERATURA?

La pregunta está mal puesta, desde luego, hoy lo sabemos después de haber desandado todos sus caminos, aunque no le faltan nostálgicos que intentan pasarla de matute y ponerla otra vez encima de la mesa. De otro modo, claro está, pero recuperando aún las segundas intenciones de su horizonte original y obligando la respuesta a transitar por desvíos que no conducen a ninguna parte. Tampoco aquí faltarán y el lector queda avisado (que hay unos guías que guían y otros —decía Gracián— que desvían). Recordarla, sin embargo, sin necesidad de entrar en mayores detalles, negándole el pan e incluso el nombre, como hiciera Cervantes en el prólogo a la mejor segunda parte de siempre, ayuda a tomar conciencia de las vicisitudes y dificultades de la recepción y del despliegue del pensamiento orteguiano.

Está mal puesta, sin duda, pero su repetida insistencia acabó sembrando cierta desconfianza alrededor de Ortega, cierta oscura prevención ante el brillo radiante de su verbo, un fondo de inconcreta sospecha, una inquietud derivada de una denuncia no hecha, pero aceptada, una suerte de subterránea corriente de desafección que iba a discurrir paralela a la de la superficie de su éxito en el espacio intelectual de su tiempo. Esa corriente gélida, tal vez incrédulo, hubo de sentirla el mismo Ortega entre el desconcierto y la impotencia. Hasta el punto, quizá, de hacerle dudar de sí en alguna de aquellas horas bajas en que llegó a mirarse con reparo

¹ Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

en el espejo de su elegante escritura. Pero no era una pregunta. No. Era, más bien, una insidia, la trama de una emboscada de la que no supo —o no pudo— escapar.

Era, en el fondo, una denuncia en máscara ante la peor de las inquisiciones, el disfraz de la vulgar cizaña en el campo abierto del espacio público. Nada inquiría, en efecto, pues sólo buscaba sembrar descrédito y abrir camino infame a la deshonra. Aquí se la declara ilegítima desde el principio, un error desvelado en el camino de vuelta del deshonor del orteguismo. Impertinente e injusta, aunque de su pertinencia y de su justicia no habrán de faltar discursos. Ya queda avisado. Pero es un error, pues no se puede penetrar el universo orteguiano por la puerta que divide —y dividiendo falsea— su escritura y su pensamiento. El mismo Ortega tardó en darse cuenta. Sintió la mordedura de su impertinencia, pero con su lamento aceptaba su justicia. Cuando acabó de verlo era ya demasiado tarde. El daño estaba hecho y la condena cumplida.

En la conciencia de su destiempo hubo de sentir acaso que ya nada podría enderezar lo que su propio tiempo había consolidado como lugar común de su obra. A su pesar, la insistencia de la pregunta iba a quedar salvada hacia adelante y, recogida por la crítica, incluso por la crítica más favorable, iba a mantener vivo el fuego del peor de los malentendidos.

2. VINDICACIÓN Y DESAGRAVIO (PRONTUARIO HERMENÉUTICO DE URGENCIAS)

En uno de sus escritos del exilio, uno de los más filosóficos, según dicen, a la postre inacabado y póstumo, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, con la mirada puesta inequívocamente en España, en una nota a pie de página que resumaba sabor amargo, Ortega se lamentaba de una suerte de resistencia y juicio adverso que su obra siempre se vio en trance de tener que contrastar.

Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque «no escribía más que metáforas» —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya im-

portancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa* (IX, 1136).

Era el año de 1947 y Ortega estaba en Lisboa. Escribe desde un lugar que no es el suyo, y en un tiempo, además, que no podía ofrecerle horizontes despejados. Ortega hace balance, y lo hace como siempre ha hecho las cosas importantes, como yendo a otra cosa, *en passant*. La nota tiene, en efecto, el aire de una mirada retrospectiva, y ello le confiere un valor acaso más auténtico. No era una confesión, sino la queja, la protesta, la desaprobación y el disgusto de quien ha visto discurrir la historia por el camino abierto tras el fracaso de aquella generación de intelectuales de la que fue protagonista indiscutido. Nunca lo había dicho de manera tan rotunda, acaso por tener que pagar el precio del liderazgo y del consenso, pero ahora no había ya razones para morderse la lengua. Y lo dijo claro: la relación entre la literatura y la filosofía es esencial en su pensamiento y constitutiva de su mismo pensar. Si la literatura es «margen» de la filosofía, Ortega cruzó ese margen con inusitada frecuencia. Ello le valió que su filosofía viviera siempre bajo sospecha (de no serlo), y, de consecuencia, encontrara a menudo fuertes resistencias para ser aceptada en el club exclusivo —que no patria noble— del pensamiento puro. En aquella mirada del exilio, acaso un tanto desilusionado, sin duda desengañado y con el orgullo herido, vio Ortega que la literatura, esa literatura que él había querido ser sin dejar por ello de ser también filosofía, iba a constituir, para la conciencia perversa del canon, otra modalidad de su exilio. Ése era su lamento.

Siempre tuvo que defenderse Ortega de ese elogio que hacían con segundas sus detractores del alto valor de su estilo, cuando, en verdad, lo que perseguían con ello no era otra cosa que el rebajamiento de su filosofía. El aplauso del literato era la censura del filósofo. ¿Cómo explicar que iban parejos? ¿Cómo explicar que la literatura y la filosofía se daban en él en inescindible unidad? Lo había intentado al hilo de la ocasión solemne de sus discursos parlamentarios desde las páginas de *Crisol* en agosto de 1931:

Todo lo auténtico es real y todo lo real debe gozar plenitud de derechos. Mas, por lo mismo, recabo yo íntegramente el mío de

manifestarme como soy. Ingreso en la política, pero sin abandonar un átomo de mi sustancia. No me la doy de nada. Pero literato, ideador, teorizador y curioso de ciencia no son cosas que yo pretenda ser, sino que —¡diablo!— las soy, las soy hasta la raíz. Y es un poco ridículo que el señor Prieto parezca ahora imputármelas como afectaciones y arrequives. La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación del café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico. ¡Qué le voy a hacer! Eso que el señor Prieto considera como la corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta (IV, 804-805).

Lo que en él se ve —dice— es lo que, en verdad, es; es decir, que no es adorno o complemento de nada, sino el mismo ser del pensamiento manifiesto. Reivindica Ortega su estilo, y lo hace esencial a su modo de ser, porque eso es precisamente lo que es un estilo, un modo de ser (una modalidad del ser). Y así, su filosofía no es sólo algo que se da como literatura y resulta ser después filosofía, sino, más bien, un modo de pensar que ve envueltas en indisoluble unidad la literatura y la filosofía. No es, pues, sólo algo que parece una cosa y es, en propiedad, otra, sino algo en que una y otra cosa se resuelven sin contradicción.

Esa «tendencia incoercible» de Ortega, cuando no se ha visto como un lastre de su propio pensamiento, ha solido interpretarse insistiendo en el carácter «circunstacial» de su filosofía, en ese intento suyo de hacer de las concretas circunstancias centro y vector del pensamiento filosófico. La literatura sería así el lado amable de la filosofía, un modo de llegar al gran público, una suerte de seducción del pensamiento, y el filósofo, alguien capaz de hacer del estilo una vía educativa en aquella circunstancia española carente en relación a los desarrollos europeos de la filosofía moderna. Era así, sin duda, pero había también mucho más. O mejor: reducir lo literario de la filosofía orteguiana a su mera voluntad pedagógica es no alcanzar a ver toda la amplitud y complejidad del asunto. Y es que, con un punto de indudable falsa modestia, pero que en nada empece a su verdad, así lo iba a dejar sentado Ortega en la nota antes referida, cuando declara la escasa importancia de sus escritos «aparte de esta cuestión», es decir, salvo esa cuestión que ve envueltas de manera esencial en su obra la filosofía y la literatura. Es obvio que no cree lo que dice en relación al escaso valor de sus escritos, pero no es eso lo que allí está en juego, sino la relación intrínseca en su obra entre la filosofía y la literatura. Y en ese punto reclama toda su importancia y no permite rebaja alguna. Lástima que lo dejara consignado a pie de página, como si implícitamente aceptara con ello su «margen». O de otro modo: como si con ello

aceptara su propia derrota frente a las formas textuales dominantes del canon de la filosofía. No debe extrañar, pues, que haya que ir a buscar el fondo explicativo de todo ello en la raíz humanista del pensamiento español, y ello porque los humanistas —a la postre también derrotados en ese mismo canon— representan modélicamente el intento de filosofar desde la literatura. Su elegancia consistía en su elección, y así es precisamente como la entendía Ortega: «elegante es el que sabe elegir» (IX, 1173). Estilo es, pues, elección sabia y nada más.

3. EL HUMANISMO DE LAS FORMAS

El humanismo de Ortega es, sobre todo, una cuestión de estilo, de modo y de manera. Es un humanismo de las formas. No carece de contenidos, desde luego, pero reducir el pensamiento orteguiano a mero asunto de fondo, sin advertir la riqueza significativa de sus formas, sin reparar en el modo y manera de su expresión, es, sin duda, limitarlo y empobrecerlo. Las formas conforman los contenidos. Ortega lo dejó claro en su primer libro: fondo y forma son inseparables (I, 796).

Pensar no es un ejercicio independiente del lenguaje. No hay un pensar previo, anterior y separado, ni puede considerarse la expresión un estadio sucesivo de la actividad de pensar. Pensamiento y expresión del pensamiento son la misma cosa, hasta el punto que, sin expresión —pública o privada que sea— no hay pensamiento. Nada entorpece tanto el entendimiento de la filosofía como su consideración absoluta y aislada. Nada dificulta tanto su ejercicio como la insensibilidad lingüística. El amor a la sabiduría (*philosophia*) ha de empezar por el amor a las palabras (*philologia*). Así lo vieron los humanistas, y por eso hacían coincidir el inicio de la actividad propiamente filosófica con la filología. Al nombre de filósofos prefirieron el de gramáticos, queriendo indicar con ello que la filosofía no podía partir sin más de la simple consideración de las cosas, sino que debía arrancar necesariamente del vínculo del lenguaje. Pues el lenguaje es *forma*, e in-forma, en el sentido de que da forma, tanto al pensamiento como al pensar.

Ortega despliega en su escritura toda una amplia gama de recursos literarios que ponen de manifiesto una atención primordial al lenguaje. Es, no cabe duda, un excelente escritor, un maestro en el uso de la palabra y en la construcción de la frase, en el ritmo del período y en los equilibrios internos del texto. Sin embargo, esto, lejos de constituir un defecto filosófico, como a veces se le

ha imputado, revela toda su grandeza y su pertinencia filosóficas en el contexto de su vinculación con el modo humanista de pensar.

Atender de manera primordial a la modalidad expresiva del propio pensamiento significa apostar por la filosofía de la palabra frente a la filosofía del ser, por la filosofía de la acción frente a la filosofía especulativa, por una filosofía que parte de los accidentes concretos de la realidad y no de su abstracción, que privilegia la metáfora y la ironía como formas cognoscitivas de acceso a lo real y hace del concepto un mero instrumento de relación y seguridad. Es, en fin, queriendo o sin querer, situarse de algún modo dentro de la *tradición velada*, en ese humanismo de las formas que se entrega a la ocasión y rechaza lo absoluto. Como Cervantes, como Gracián, como Vives.

Tiene la escritura orteguiana forma y estilo literarios. No es casual, desde luego, sino el modo y la manera de principiar la actividad filosófica dentro de un concreto estilo de pensamiento. Los humanistas lo llamaban «salvaciones», y también Ortega adoptó ese nombre alternando con el de «meditaciones». Era, como queda dicho, un modo de situarse filosóficamente, pues no se piensa en el vacío, sino en un tiempo y en un lugar determinados. Y era también un modo de abrirse a la filosofía desde una situación propiamente asumida. Esa situación, claro está, era la España de su tiempo, es decir, un cruce entre el déficit de filosofía moderna y la riqueza de tradiciones literarias. Asumirse como filósofo *in partibus infidelium*, como hizo Ortega, significaba ponerse en camino hacia la filosofía desde la literatura. Su estilo nunca dejó de manifestar esa tensión y ese esfuerzo.

Ortega es, ante todo, voluntad de estilo. Es también voluntad de concepto, desde luego, pero el camino de los conceptos va siempre marcado por la decisión irrenunciable del estilo que se plasma en una «escritura elegante». Ortega sabe que el estilo es el hombre, y que un pensamiento propio y verdadero, por tanto, sólo puede ganarse desde la fiel correspondencia de las formas. Se escribe como se es. Y esa forma obliga al pensamiento.

4. *IN PARTIBUS INFIDELIUM*

En tierra de infieles se retrata Ortega en su primer libro (*Meditaciones del Quijote*). Lo hace en las primeras líneas, para no dejar lugar a dudas sobre la voz del verbo, sobre el quién y el dónde del habla. Lo hace con mano segura, con trazos breves y esenciales, de maestro que no se pierde en artificios y sabe ir derecho al corazón de las cosas. Lo hace con evidente ironía, acaso con la sospecha

de que buena parte de su destino iba a jugárselo en esa distancia: «un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*» (I, 747). Más tarde descubrirá el lector que el retrato responde a la estructura íntima de una doctrina, a la sazón convertida en el libro en teoría de la realidad y de la verdad: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (I, 757). El corolario que sigue a la definición ciñe y hace patente el horizonte de acción de la obra: la salvación de la propia circunstancia había de pasar por la conversión de los infieles a la Filosofía. Era un programa que Ortega asumía personalmente, pero para el que contó —conviene no olvidarlo— con el apoyo de aquella magnífica generación de intelectuales que él mismo tuvo el honor de liderar.

En la ocasión del retrato —de pinceladas rápidas, pero sin duda muy meditadas y calibradas con esmero— Ortega escribe Filosofía con mayúscula. Un detalle que no debe pasar desapercibido, como tampoco debe hacerlo el hecho de que Ortega no se retrate como filósofo, sino como profesor de esa filosofía mayúscula a la que él decididamente ha querido vincularse. No hace ahora al caso dilucidar si el propósito quedó o no incumplido, ni en qué modo y medida lo hizo. La «conversión» fue un éxito no porque los «infieles» dejaran de serlo, sino porque la Filosofía —esa filosofía mayúscula no mejor precisada a la que Ortega se está refiriendo— iba a arraigar definitivamente en el campo de la cultura española e iba a cobrar en el espacio intelectual de la «edad de plata» una progresiva presencia sólo interrumpida por el fatal advenimiento de la guerra civil. Lo que iba a venir después es otra historia, o una parte distinta de una misma y siempre trágica historia, pero lo cierto es que el intento de dismantelamiento del orteguismo llevado a cabo por la cultura oficial del franquismo no pudo extirpar de raíz aquel nuevo cultivo (aunque tampoco deja de ser cierto que limitó poderosamente su desarrollo hasta el punto de hacer necesario un segundo enganche y una sucesiva nivelación de la cultura española con los desarrollos de la filosofía europea de postguerra). Del primer enganche Ortega fue protagonista indiscutido. Él hizo la sementera de aquel arraigo creador —aunque, en propiedad y justicia, no conviene olvidar la labor de quienes iban a dejarle la tierra preparada a conciencia.

Que se retrate como profesor y no como filósofo es índice del carácter «predicador» y «misionero» que primariamente le mueve a Ortega en relación a su circunstancia, índice de esa misma voluntad pedagógica —radicalmente laica e ilustrada, aunque el retrato se sirva, si bien con ironía, del campo metafórico de la religión y de la fe— sobre la que la generación del 14 iba a levantar su más

poderosa seña de identidad y a convertir en centro de irradiación de su magnífica acción cultural. Se trataba de educar. De educar *hic et nunc*, de educar en la propia circunstancia con vistas a una reforma de la misma capaz de situar la vida y la cultura españolas dentro de la vida y la cultura europeas, de abrir un proceso de modernización para la circunstancia española tendente a su plena instalación en la modernidad europea. Nótese en propósito cómo los intelectuales del 14 se constituyeron en Liga de Educación Política Española y cómo Ortega, en el texto programático de *Vieja y nueva política*, insistía en el proselitismo que debía animar a todos sus miembros: «Vamos a recorrer los campos en apostólica algarada» (I, 725). Es el espíritu de ese apostolado lo que recoge la figura del profesor del retrato de *Meditaciones del Quijote*, la forma de una predicación que ha sustituido los contenidos de la fe por los de la Filosofía.

La Filosofía del profesor del retrato es, sin duda, la filosofía europea, la filosofía moderna, de Descartes a Kant, de Spinoza a Fichte y a Hegel hasta llegar a Nietzsche y a los maestros neokantianos de Marburgo, la filosofía, en fin, que había dominado en Europa —y animado intelectual y espiritualmente— el decurso de una modernidad que no había podido tener —que de hecho no había tenido— curso de libre desarrollo en España. Ortega mira a España desde ese déficit de modernidad, desde esa ausencia de filosofía europea, y hace de ello —del déficit y de la ausencia— el motivo principal de su implicación en el marco teórico regeneracionista del «problema de España». No era sólo el juicio de Ortega lo que aquí afloraba, sino el de todo un horizonte intelectual en vario modo vinculado al krausismo y al institucionismo decimonónicos, a cuyo través se hacía heredero de la tradición de la heterodoxia hispánica que habían representado hacia atrás en la historia afrancesados, arbitristas y reformadores de todo tipo y condición. El «problema de España» era de desajuste con Europa: mientras ésta había tenido un curso ascendente en el desarrollo de la modernidad, España lo había tenido descendente y había acabado por perder el tren de esa modernidad triunfante que se había alzado con el dominio del espacio intelectual europeo. Era una interpretación, claro está, y en España había sido fuertemente contrastada por un joven Menéndez Pelayo ferviente defensor de la «ciencia española». No sería el único, pero lo cierto es que en aquellas polémicas decimonónicas las tesis del déficit y de la ausencia de filosofía en la cultura hispánica acabaron imponiendo su ley y conformando la conciencia histórica dominante en el gozne del cambio de siglo.

Hubo, en efecto, en el dominio del espacio intelectual europeo, un efectivo predominio de un «modo de pensar» que a la sazón

acabaría confundiendo con el mismo desarrollo de la filosofía moderna y, de consecuencia, iba a dejar fuera de él otros modos de pensar que, en propiedad y justicia, no son ni fueron nunca menos filosóficos que aquél. Piénsese, por ejemplo, en el prestigio del modo de pensar humanista durante el Renacimiento y su derrumbe y sucesivo desprestigio sobrevenidos después en relación al auge de la modalidad cartesiana de pensamiento. La historia suele escribirse desde el punto de vista de los vencedores; la de la filosofía refleja, sin duda, el exitoso predominio de un modo de pensar en el vasto campo de la cultura europea. De lo que no debe seguirse la conclusión de que los modos de pensar vencidos —o marginados o que no lograron visibilidad y predominio suficientes— no sean filosóficos ni tengan relación con el general desarrollo de la filosofía. Ni la exclusión de lo europeo ni el déficit de filosofía o la ausencia de modernidad hacen justicia al efectivo acontecer del pensamiento en el campo de la cultura española. Más apropiado sería, sin duda, acercarse a ella desde una bien temperada «diferencia hispánica» (de la que Américo Castro, por ejemplo, ha dejado páginas incontrovertibles, pero no sería la única vía posible) que se abriría como fundamento de una distinta modernidad y de la continuidad y desarrollo de modalidades de pensamiento que en suelo europeo o estaban ya de baja por efecto del predominio filosófico antes mencionado o no habían tenido suficiente presencia ni el arraigo y maduración adecuados.

Cuando Ortega, en el retrato de *Meditaciones del Quijote*, escribe Filosofía con mayúscula está haciendo implícita referencia a todo esto. Está, en primer lugar, reclamando para la cultura española una tradición filosófica que, si bien no ha brillado por su ausencia, pues siempre ha habido en nuestra historia intentos —generalmente aislados y poco fructuosos— de introducirla, lo cierto es que nunca logró ni el arraigo —ni de consecuencia el desarrollo sostenido— que tuvo en suelo europeo. Está también, a la vez, señalando su comprensión del «problema de España» como déficit y ausencia de esa filosofía mayúscula que ha impulsado en Europa el desarrollo de la modernidad. Algo que, dado la vuelta, como si fuera la otra cara de la misma medalla, conlleva el juicio de una carencia hispánica de modernidad nunca colmada ni satisfecha a la que era urgente poner remedio. La Filosofía que reclama Ortega es sinónimo de Europa, y ésta lo es a su vez de modernidad, entendida como el despliegue histórico del desarrollo de la filosofía dominante en Europa en la época moderna. La implantación de la Filosofía en España sería para Ortega el agente que abriría un proceso de modernización capaz de sustentar la definitiva radicación de la

modernidad en nuestro suelo. Porque el peligro era dar cauce a una modernización que no condujera a la modernidad —como acaso sospechó que ocurría con la acción cultural de los intelectuales de la generación del 98. Porque, en verdad, otro de los motivos, si no el principal, por los que Ortega, en la ocasión del retrato, escribe *Filosofía* con mayúscula es precisamente para diferenciar esa filosofía que él reclama —y de la que además se proclama profesor— de esas otras filosofías —diganse minúsculas— que estaban surcando con buen éxito de público y de crítica los mares del sur de la cultura española de la época finisecular. En concreto: es para distinguir su oferta docente de la «pequeña filosofía» azoriniana y del pensamiento agónico-intempestivo unamuniano, sin olvidar tampoco todo lo que cabía como ejercicio de pensamiento dentro de la praxis literaria de las «novelas filosóficas» de la época (Azorín, Baroja, Unamuno), o de las ingeniosas «glosas» d'orsianas en las que se practicaba el salto cotidiano de la anécdota a la categoría, o del camino que después cumpliría la prosa machadiana. Frente a todo ello, frente a todo lo que representaba aquel exceso literario del pensamiento de su tiempo en el campo de la cultura española, pocos años atrás había dejado escrita Ortega una sentencia lapidaria: «O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno» (I, 200).

En efecto, para Ortega había una suerte de exceso de literatura en el pensamiento de la generación del 98 y él reacciona filosóficamente contra ese exceso. La *Filosofía* con mayúscula de la que el profesor del retrato se hace garante y propagandista cae claramente del lado de la precisión y en una no menos clara e igualmente consciente distancia y lejanía de la literatura. La *Filosofía* era el presupuesto constitutivo de Europa, y ésta encerraba lo mejor de su perfil en la malla que entretejían los conceptos de ciencia, sistema, método, rigor y disciplina. Palabras mayores que el joven Ortega distribuyó en sus escritos de regreso de su viaje a Alemania. Palabras clave de un modo de entender la filosofía y su responsabilidad social que el joven Ortega levantaba como un dique de contención contra lo que él consideraba el carácter marcadamente literario que dominaba —salvo excepciones— el pensamiento de los principales y más eminentes intelectuales de la España de principios del siglo xx. Vistos desde la *Filosofía*, los ensayos de Azorín y Unamuno, por ejemplo, eran carentes de los principios rectores que debían guiar el ejercicio filosófico (de la *Filosofía*), y es ahí, en ese particular punto de vista de la *Filosofía* mayúscula, donde Ortega se sitúa para censurar y condenar unas praxis filosóficas tenidas por menores (o minúsculas) que se da-

ban envueltas y mezcladas indistintamente con la literatura. De otro modo: un modo de pensar que ve envueltos en inescindible unidad la filosofía y la literatura, un modo de ser de la filosofía que se lleva a cabo desde la literatura, que es o quiere ser filosofía sin dejar de ser también literatura. Pero esto es precisamente lo que dominaba el campo de la cultura española. Mal que le pese a Ortega, Unamuno no iba del todo descaminado cuando decía que nuestro pensamiento está todo él diluido en nuestra literatura. Que se lo condene como no-filosófico o como filosóficamente deficiente (menor o minúsculo) no quiere decir que en efecto lo sea, sino que la condena se lleva a cabo desde una diferente modalidad de pensamiento. De maneras distintas, Menéndez Pelayo primero (*La ciencia española, Historia de los heterodoxos españoles*) y Azorín después (*Lecturas españolas, Clásicos y modernos, Los valores literarios*) han ido sacando a la luz una tradición hispánica de pensamiento que sólo el predominio de un diferente modo de pensar en el dominio europeo de la modernidad ha logrado relegar a los márgenes del mismo.

Importa señalar, pues, el lugar exacto en el que Ortega coloca en el retrato al profesor de Filosofía y, sobre todo, comprender adecuadamente la dinámica relación que se establece entre su yo y su circunstancia. La figura del profesor cobra forma sobre un fondo que viene definido como tierra de infieles. De infieles no a la filosofía en general, sino a esa Filosofía mayúscula identificada con el desarrollo dominante de la filosofía europea moderna, es decir, con una modalidad de pensamiento distinta de la que ha sido dominante en el campo de la cultura española. Pero nótese que esa tierra de infieles viene asumida como propia, como la circunstancia propia del profesor a pesar del desajuste que se abre entre ellos, entre la Filosofía del profesor y la tierra sobre la que pisan sus pies y sobre la que crece un distinto cultivo de filosofía —del que Ortega no dudaría en señalar la maleza literaria que acompaña a sus frutos y, de consecuencia, la limitada fecundidad filosófica de su simiente.

Nótese también que el apelativo de tierra de infieles es el resultado de un juicio de valor que se hace desde la Filosofía, pero que, alterando el punto de vista y colocando la mirada en esa misma tierra antes negativamente enjuiciada, el infiel sería el profesor del retrato, y no precisamente por ser tal, sino por serlo de esa Filosofía cuyo cultivo resultaba impropio y tan poco común en el suelo natural de la cultura española. La infidelidad del profesor, en propiedad, tampoco era tal, como se verá más adelante, pero el punto de vista de la circunstancia podía dar lugar a la elaboración superficial de un desencuentro entre ellos. Lo que puntualmente

advino cuando, negando originalidad a su filosofía, se acusaba a Ortega de ser un mero agente de importación y comercio de pensamiento extranjero. Y sin embargo bastaba poco para percatarse de lo contrario, bastaba, por ejemplo, adentrarse en las páginas que siguen al retrato en *Meditaciones del Quijote* para tomar conciencia clara de que no se trataba de ninguna repetición o de ningún remedo o imitación, sino de la efectiva creación de un pensamiento tan auténtico como original. Raro en nuestro suelo, es cierto, pero no tanto como para no poder darse cuenta de que no era trasplante de nada, sino acomodación creadora de una planta nueva en una tierra extraña. Extrañas son la una a la otra, sin duda, y lo que Ortega se propuso llevar a cabo fue un intento de acomodar una a otra y viceversa. Tal era el intento implícito del profesor del retrato. Quizá no quede suficientemente claro al principio, pero sin duda lo hace tras la lectura del libro: su perfil había sido trazado desde la crítica de la imagen que se tenía en la época del profesor universitario (recuérdense las descripciones que hace Baroja de algunos de ellos en *El árbol de la ciencia*: apuntes amarillos, repetición sin alma ni entusiasmo, imitación de torpe memoria, etc.) y significaba una clara elevación de la función docente hasta equipararla con la efectiva creación filosófica. *Meditaciones del Quijote* es, en efecto, un libro de filosofía, de filosofía creadora, y no, desde luego, un libro que divulga profesoralmente ideas ajenas.

¿Era la Filosofía la que obligaba a esta comprensión de la docencia? ¿Era en el laboratorio del «profesor de Filosofía» donde iban a hacerse esos «experimentos de nueva España» (I, 762) a los que se hace referencia al final del prólogo? Quizá, pero de lo que no cabe duda es de que el carácter creativo y creador del primer libro orteguiano responde a la necesidad del autor que en él se retrata de medirse profesoralmente en el desajuste entre la filosofía dominante de la modernidad europea y la —anómala porque no acompañada con la europea— circunstancia española. En ese gozne la relación entre la filosofía y la literatura cobra una nueva luz y un nuevo sentido.

5. LA ESCRITURA ELEGANTE (ÉTICA Y ESTÉTICA DEL DISCURSO ORTEGUIANO)

En relación a esa filosofía mayúscula el profesor del retrato se mueve como los antiguos misioneros y predicadores lo hacían en relación a la religión y a la fe. No basta la propaganda, pues se requiere una vivencia sincera en el orden de las creencias. La mera propaganda no salva, o salva sólo a quien la recibe, pero deja

abierta la puerta de de la condena al sujeto agente de la predicación (tal era, por ejemplo, la desesperación del personaje unamuniano de *San Manuel Bueno, mártir*). El profesor, pues, cree en la Filosofía —es decir: acepta la fe en un modo de entender y comprender el ejercicio filosófico. Y creyendo con fervor en ella se dispone a llevar a cabo una auténtica misión en tierra de infieles. Predicar para convertir a la Filosofía —no a unos contenidos concretos, sino a una forma. En esa predicación de la forma iba a poner Ortega el mejor de sus empeños, para lo cual no dudó en cambiar de sayo en función del público y de los distintos contextos de acción a los que se dirigía (cátedra, tertulia, conferencia, periodismo, política, mundo editorial, etc.), como tampoco dudó en reclutar apóstoles de la nueva fe reformista. En la «conversión» de los «infieles» estaba para él la clave de la modernización y de la modernidad de España.

España necesitaba una reforma, es decir, una forma nueva, pero el problema consistía —como siempre en estos casos— en el modo de dársela (la alusión a los «experimentos de nueva España» con que se cierra el prólogo de *Meditaciones del Quijote* tiene que ver con esa búsqueda). Entre la crítica no han faltado las interpretaciones que han colocado en este punto preciso la explicación del carácter literario que acompañaría al pensamiento orteguiano. Como si la literatura fuera simple compañía del pensamiento, motivo de adorno para hacer más sugestiva y digerible la Filosofía, mero embellecimiento del pensamiento capaz de hacer a los infieles más atractiva la conversión. Algo así como la estrategia de la persuasión: censurable y no deseable en el puro ejercicio filosófico, pero admisible como medio que justifica maquiavélicamente el fin último de la seducción de la Filosofía. En otros casos la presencia de literatura en la obra de Ortega se ha visto como una suerte de residuo de la deficitaria y anómala circunstancia española, residuo que él mismo —dicen— se habría encargado de ir depurando en el curso y desarrollo de su propio pensamiento. Suelen aducir en propósito que la ampulosidad retórica es mucho más abundante al principio que al final de sus escritos, pero olvidan —o ignoran— que la depuración de la retórica modernista fue una tendencia general de la cultura española a partir de la segunda década del siglo xx.

Una cosa es cierta: la expresión del pensamiento orteguiano no prescinde de la literatura —aunque, en propiedad, bien miradas las cosas, no es el verbo prescindir el que aquí da mejor cuenta de la relación entre la filosofía y la literatura. Pero este no-prescindir de lo literario (de no hacerlo o de no poder hacerlo) podría parecer, de todos modos, un contrasentido, sobre todo si se piensa que uno de los principios rectores que guiaron el nacimiento de esa filoso-

fía de la que Ortega se proclama profesor en tierra de infieles fue precisamente su tajante separación de la literatura: recuérdese en propósito cómo Descartes rechazaba las artes literarias y la retórica para el ejercicio metódico de la filosofía (*Discours de la méthode*, I, 7 y *Regulae ad directionem ingenii*, III-IV). ¿Por qué entonces —cabría preguntar— el «profesor de Filosofía» no se desembara-za en su discurso de la literatura y tira su lastre por la borda para poder así elevarse y alcanzar definitivamente las regiones aladas del pensamiento puro? ¿Por qué no hace corresponder su discurso filosófico con los requisitos de esa Filosofía que tan sinceramente profesa? ¿Por qué ese desajuste propiamente en mérito a la presencia de lo literario en la expresión del pensamiento entre la Filosofía y su propia creación filosófica? La cuestión es sumamente compleja y requiere adentrarse aún más en la espesura del bosque que es *Meditaciones del Quijote*. Porque el caso es que, dando aún una vuelta más de tuerca, cabría decir que la filosofía orteguiana no sólo no prescinde de la literatura, sino que, en propiedad, ésta es esencial a aquélla. Que la filosofía y la literatura se dan juntas en su obra constituyendo una inescindible unidad. Que son el fondo y la forma de una misma cosa que tiene que ver con la exigencia del carácter «circunstancial» que Ortega imprime a su pensamiento.

¿Es Ortega «infiel» a su circunstancia? ¿No constituye la literatura de su discurso filosófico la profesión de fe de su irrenun-ciable pertenencia a ella? ¿No es para él la literatura el «campo de Ontígola» (I, 756) desde el que se abre al mundo y a cuyo través llega a ser el «profesor de Filosofía» de su retrato de 1914? Así es, en efecto. Es un tópico hablar de la riqueza de la cultura española en tradiciones artísticas y literarias. El tópico, sin embargo, se con-vierte en leyenda negra cuando sirve de preámbulo para afirmar a renglón seguido su deficiencia en materias científicas y filosóficas —ya quedó indicado el modo de deshacerse de tales prejuicios a través de la distinción orteguiana de los «modos de pensar» (IX, 938). Pero se mire como se mire y se diga lo que se diga, lo que en cualquier caso no deja de ser cierto es la magnífica riqueza literaria de la época, hasta el punto de haber pasado a las historias y manuales con el nombre de «edad de plata», indicando precisa-mente con ello el alto valor de sus obras y productos. Los nombres de Clarín, Galdós, Unamuno, Darío, Azorín, Baroja, Machado, Jiménez, Benavente y Valle-Inclán, entre otros muchos que harían de la lista un exceso, constituyen en propósito una buena muestra del humus literario en el que se iba a desenvolver la formación intelectual del joven Ortega. A cuya nómina aún cabrían añadirse los nombres de Costa y Maeztu como representantes del vigor

de la prosa ensayística, por supuesto sin olvidar —no por último menos importante— la presencia de la figura paterna, pues con su doble faceta de novelista y periodista Ortega Munilla era capaz de impregnar de literatura el ámbito de la intimidad familiar: «nací sobre una rotativa», y tal vez por ello, dirá Ortega, «me he sentido impulsado a desplazar algún esfuerzo hacia esta labor literaria» (III, 345). Nunca se repetirá bastante la capital importancia del carácter marcadamente literario de la circunstancia formativa del joven Ortega. Tan importantes y decisivas como puedan ser en la conformación de su pensamiento sus lecturas filosóficas alemanas lo son también sus lecturas literarias españolas. En la configuración del raciovitalismo tienen un peso notabilísimo las escisiones propias de la crisis finisecular representadas literariamente por Baroja y Azorín. De hecho, hay que tener bien en cuenta, y también saber interpretar adecuadamente, la declaración que hace Ortega en el prólogo programático de *Meditaciones del Quijote* según la cual «Pío Baroja y Azorín son dos circunstancias nuestras» (I, 757). Y nótese que dice nuestras, es decir, indudablemente suyas también.

Era, pues, la española, una circunstancia eminentemente literaria que Ortega se propone reformar desde el vector de la Filosofía. (Decir que era eminentemente literaria no significa, como hemos visto, que fuera ajena al cultivo y desarrollo de la filosofía, si bien se trataba en su dominio de un modo de pensar que propiciaba el ejercicio de una filosofía esencialmente inseparable de la literatura). Pero la pretendida re-forma orteguiana de la circunstancia tenía que llevarse a cabo a partir de la forma, es decir, desde la plena asunción —y con todas las implicaciones del caso— del carácter literario de la circunstancia española. «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», había dicho Ortega. De lo que debe necesariamente seguirse la salvación de esa «tierra de infieles» en la que va a predicar el «profesor de Filosofía». Ortega lo había dejado bien claro pocas líneas antes de referirse a Azorín y a Baroja como circunstancias propias: «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (I, 756). Es, pues, al «profesor de Filosofía» a quien en propiedad compete la salvación de esa circunstancia adversa o poco propicia para el cultivo de esa Filosofía que tan sinceramente profesa —y nótese que la circunstancia es adversa o poco propicia precisamente por la promiscuidad en que andan en ella envueltos la filosofía y la literatura. A él toca salvar a la literatura. Es exigencia moral de su propio pensamiento, de su propia filosofía, de esa filosofía creadora que funda el proyecto general de las *Meditaciones* y que no es ni podrá ser nunca confundida con la Filosofía que ha domi-

nado y animado el desarrollo europeo de la modernidad, pues se trata de una filosofía nueva que nace del intento de acomodación de la Filosofía europea moderna a la circunstancia española, o de ésta a aquélla, que tanto monta, o, de otro modo, como un eficaz intento de integración entre la metáfora y el concepto —que es, en el fondo, como decir entre la filosofía y la literatura.

El ideal de integración es el vector que guía al pensamiento orteguiano en su nacimiento: «El concepto —dirá— no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración» (I, 790). Para no ser, pues, infiel al propio destino Ortega tendrá que ser en cierto modo infiel a esa Filosofía que ha decidido profesar y de la que se retrata profesor. La literatura será esa infidelidad orteguiana. Y será fecunda, como suelen serlo todas las infidelidades, pues de ella habría de nacer un pensamiento que acabaría fundando en la elección de su escritura una filosofía decididamente española.

La suya será una «escritura elegante» porque elige corresponder a la literatura de la propia circunstancia desde la filosofía de la modernidad europea. Porque se articula como integración del rigor conceptual y de la libertad metafórica. Es elegante no porque elija, sino porque sabe elegir, es decir, porque se hace responsable de la elección del estilo en tanto que correspondencia ética de la estética. El estilo es una idea del mundo que se manifiesta como la cifra insuperable de una intimidad intelectual. El orteguiano se forja en el gozne de dos vectores que tiran en direcciones contrarias: la conversión a la Filosofía y la salvación de la literatura. En un caso se trata de llevar a los infieles hacia la Filosofía, de hacer posible que el cultivo de ésta pueda acomodarse en el suelo de aquéllos, que es, por lo demás, su mismo suelo y su mismo destino irrenunciable. En otro se trata de salvar precisamente lo que la Filosofía condena y mantiene separada de sí como ajena e impropia del ejercicio filosófico: la literatura. Si el ideal era la «integración», se comprende que a él sólo podía llegarse desde una bien definida infidelidad. La de la metáfora. De su radical importancia en la escritura orteguiana cualquier buen lector puede dar cuenta, pues basta asomarse a ella con buen ánimo y ojos libres de prejuicios. Podrá percatarse también de que la infidelidad metafórica es el fundamento de esa escritura elegante que Ortega persiguió siempre con denuedo y nunca dejó de practicar a lo largo y ancho de su vida. Y quizá note con tristeza cómo constituyendo una de sus señas de identidad más importantes y mejor definidas, acaso haya sido y siga siendo la par-

te más desatendida de su magnífico e inexorable legado filosófico. El tiempo dirá si seguiremos dando vueltas alrededor de su obra o si nos atreveremos a pensar definitivamente desde ella.

6. DESDE EL HORIZONTE DE LA CONDENA (CONFESIÓN, ÚLTIMAS VOLUNTADES Y ADVERTENCIA FINAL)

Todo tiene un precio, desde luego, aunque no todo se deje vender —o comprar— en la gran feria de las vanidades y prefiera insistir en el más difícil todavía a transitar por los caminos trillados de la fácil complacencia. El precio que ha tenido que pagar Ortega —que ha pagado y sigue y seguirá pagando— por haber sabido elegir la fidelidad a su propio destino no ha sido pequeño. Otro tanto sucede con la crítica y los estudios orteguianos. En ellos ha sido importante el esfuerzo por situar a Ortega dentro del general desarrollo de la filosofía europea, sólo que esto generalmente se ha hecho desde los presupuestos de la creencia en los modos de pensar que han dominado el panorama filosófico del siglo xx, y no, como quizá hubiera sido el caso, desde la asunción de una «diferencia hispánica» a cuya consideración invitaría la distinción orteguiana de los «modos de pensar» en que históricamente se ha resuelto el ejercicio de la filosofía: «las filosofías son diferentes en la medida en que lo son sus modos de pensar» (IX, 954). Porque, así las cosas, sucede que la relación entre la filosofía y la literatura aparece como un tema menor en Ortega, como algo secundario y de relleno o de adorno de un pretendido núcleo duro de su pensamiento. Sucede, sin embargo, en propiedad, que tal relación no es sólo tema (menor) o fondo (secundario) de su pensamiento, sino que es, sobre todo y principalmente, la forma del mismo, la forma filosófica del pensamiento orteguiano, la forma que in-forma a su pensamiento. No atender adecuadamente a ello es —creo— un modo de la crítica de ser infiel a Ortega.

Para la Gran Filosofía la literatura ha sido siempre un «margen» de ella. En consecuencia la ha marginado siempre, o, por lo menos, lo ha intentado. Sin embargo, la brecha abierta en este sentido por Nietzsche no puede quedar encerrada en un capítulo de erudición de la historia cultural de Occidente, sino que tiene que servir para reordenar y reescribir adecuadamente la historia de la filosofía. En esa nueva historia Ortega habría de encontrar un lugar más destacado del que ocupa en las actuales historias de la Filosofía. Ahí sí que, sin forzar la mano en nada, Ortega quedaría inscrito de derecho en esa «tradición velada» que hace de la varia consideración del lenguaje el punto de partida del ejercicio filosófico. De derecho

y, además, como protagonista, pero sin ocultar el vaivén de un íntimo tormento que sólo supo resolver desde la dialéctica entre la fidelidad (a un destino que debía reabsorber la propia circunstancia) y la infidelidad (a una Filosofía que debía reformarla y salvarla). La literatura es un margen, desde luego, pero es un margen susceptible de hacerse centro. Es también un límite, o mejor, una limitación que a Ortega impone la propia circunstancia y que él acepta como los lindes de la tierra donde debía crecer y desarrollarse su pensamiento. Nótese que entre las distintas «meditaciones» programadas por Ortega dentro del proyecto general de las *Meditaciones* figuraba una de título inequívoco en este sentido, *Ensayo sobre la limitación*, huella indudable de la plena consciencia orteguiana del problema. Quedó sin escribir, aunque el buen hacer de Domingo Hernández Sánchez nos ha salvado su sentido (*Estética de la limitación*, Universidad de Salamanca, 2000). Como también quedó sin escribir una *Meditación de la elegancia* «que anda —dice Ortega— perdida entre mis papeles desde hace no sé cuánto tiempo» (II, 701) y que hubiera sido de sumo interés para clarificar la comprensión del «estilo» en la que se apoya nuestro estudio.

Éste, como habrá notado el lector, no se propone sólo como guía temática o argumental a la compleja relación entre la filosofía y la literatura en Ortega, sino que quiere ser también una introducción de metodología práctica a un tipo de estudios de la filosofía que no se conducen desde el privilegio de los presupuestos de la filosofía canónica, sino desde una comprensión filológica del ejercicio filosófico. No podía ser de otro modo si se quería evitar una infidelidad a la literatura inherente al pensamiento orteguiano que suele ser de uso bastante común. El marco teórico de referencia y el fundamento de todo ello se encuentran en mi libro sobre *La tradición velada* (Biblioteca Nueva, Madrid, 1999). Para la distinción —aquí un poco apresurada— entre metáfora y concepto me permito reenviar a mis artículos: «Hacer concepto (*Meditaciones del Quijote* y filosofía española)», publicado en el n.º 288 de *Revista de Occidente* (mayo 2005), y «La ocasión del concepto (Retórica y filosofía entre Gracián y Ortega)», publicado en *Precettistica e pratica di scrittura* (Carocci, Roma, 2003). La nueva edición de los escritos de Ortega en 10 vols., preparada por el Centro de Estudios Orteguianos, *Obras completas* (Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010), es una edición encomiable conducida con buen criterio filológico que habrá de sentar las bases para deconstruir la condena de Ortega y sacarlo definitivamente del purgatorio literario en el que le han metido los curas y bachilleres de la Gran Filosofía de nuestro tiempo.

El periodismo filosófico

IGNACIO BLANCO ALFONSO¹
Universidad CEU San Pablo

1. INTRODUCCIÓN

El periodismo fue para José Ortega y Gasset un instrumento de intervención social de gran calado en el conjunto de su obra. La mayor parte de sus escritos publicados en vida no sólo vieron la luz en las páginas de los periódicos, sino algo más profundo y, por ello, menos evidente: fueron artículos incubados, proyectados y dispuestos para su divulgación a través de la prensa. Esta circunstancia, en contra de lo que pueda creerse desde posiciones academicistas, imprimió un *estilo periodístico* a su modo de filosofar consistente en la búsqueda de la claridad como norma, y en la huida de un lenguaje especializado y esotérico, construido a base de tecnicismos, que habrían encerrado su filosofía en el ámbito hermético de la cátedra y el manual universitario. La democratización de la filosofía que implica su traslado al periódico está en la raíz constitutiva del pensamiento orteguiano y debe ser estudiado como un rasgo relevante del dominio que ejerció Ortega y Gasset sobre la intelectualidad española de su época.

Una de las características fisiognómicas más prominentes de la filosofía de José Ortega y Gasset es la claridad de su estilo. Sin duda que el lector no especializado repara en ello apenas se asoma a cualquiera de sus obras. La facilidad con que Ortega desentraña un problema, el ritmo ascendente de sus razonamientos, la transparencia de su vocabulario pretendidamente escogido, la estrategia retórica fundamentada en la metáfora, provocan que sus lectores

¹ Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

vayan asimilando importantes dosis de pensamiento filosófico sin apenas darse cuenta, entretenidos con la argumentación del filósofo como con el nudo de una buena novela.

Este rasgo de su estilo filosófico, que a nadie le pasa desapercibido, no es fruto de la casualidad: «Siempre he creído que es la claridad la cortesía del filósofo», explica Ortega en el curso *¿Qué es filosofía?* (VIII, 134). Sin embargo, la preponderancia de los estudios hermenéuticos sobre su pensamiento ha relegado a un segundo plano el análisis formal de su escritura. El presente capítulo trata de paliar, de algún modo, esta carencia describiendo el artículo filosófico en la obra periodística de José Ortega y Gasset. Se verá hasta qué punto los ritmos y estructuras del discurso periodístico fueron consustanciales a su pensamiento; cómo forma y fondo resultan conceptos inseparables en la filosofía del intelectual madrileño.

2. EL ESTILO DE LA CLARIDAD

Yo he de hacer el más leal esfuerzo para ser a todos inteligible: siempre he creído que es la claridad la cortesía del filósofo, pero además el honor de la filosofía misma está en su posible claridad, cosa que no acontece en otras ciencias, las cuales interponen entre su tesoro interior y la curiosidad del profano el dragón tremebundo de su tecnicismo (*idem*).

He aquí la cita completa de *¿Qué es filosofía?* Al hablar de la claridad del estilo orteguiano no enfatizamos un aspecto menor de su obra, como queriendo llevar al lector a nuestro terreno. El principal objetivo de la actuación pública de Ortega fue hacerse entender, poner todo el esfuerzo en conseguir una comunicación real y efectiva con quien le escuchaba. Una de las condiciones para superar la contingencia comunicativa consiste en que el emisor emplee el mismo código que el receptor, un mismo lenguaje inteligible y capaz de describir cuestiones filosóficas, pero despojado del «dragón tremebundo de su tecnicismo».

Ortega pronuncia estas palabras en la sesión inaugural del curso *¿Qué es filosofía?*, impartido alrededor de 1930 tras dimitir de su cátedra de Metafísica como signo de oposición al régimen político del general Miguel Primo de Rivera, pero continuó con su actividad docente a través de estas conferencias de contenido filosófico que dio en Madrid. La prensa del momento cubrió con generosidad las lecciones del pensador, que hubieron de trasladarse al Teatro Infanta Beatriz por la expectación que despertaron entre un numeroso público absolutamente heterogéneo; «fue un aconte-

cimiento insólito, inesperado», aseguran los editores orteguianos de 1983.

Pero para nosotros, lo interesante de este episodio es su significado ulterior revelado en el hecho de que hacia 1930, en Madrid, gentes de toda condición y en número inusual mostrasen gran interés por unas lecciones de filosofía. Esta receptividad social no pasó inadvertida para Ortega, que ya en la primera conferencia glosa este hecho multitudinario. «El público empieza de nuevo a sentir necesidad de ideas», escribe, «y a la par siente en ellas *voluptuosidad*» (VIII, 236), es decir, el placer y el gozo de poder saciar una incitación espontánea de su ser. Ortega dedica varios minutos de aquella lección a describir este aparente hecho del interés por la filosofía. «Nuestro tiempo, por lo visto, tiene *relativamente* al que le precede un destino filosófico y por eso se complace en filosofar —por lo pronto en poner el oído alerta cuando por el aire público pasan revolando filosóficas palabras, en acudir hacia el filósofo como a un viajero, que se supone traer noticias frescas del trasmundo» (*idem*).

Este escenario cree encontrar Ortega ante sí: una sociedad ávida de ideas, que ansía despejar su horizonte vital; una sociedad receptiva que acude allí donde intuye que puede descubrir dos o tres ideas con las que ir tirando. Todavía no sabe el filósofo si fracasará en su misión, pero por lo pronto conoce el remedio para intentar que el pensamiento penetre sin dificultad en sus oyentes: evitar el tecnicismo, el término hermético, huir de la filosofía esotérica, expresarla y elaborarla con un lenguaje apropiado para aquel hombre corriente que acude en busca del filósofo como de un oráculo.

Por lo tanto, lo que Ortega prevé es que la filosofía sólo podría alcanzar eficiencia social en España si adoptaba un cauce de transmisión que no fuese el universitario. Ortega, como Unamuno, como D'Ors, como Maeztu y otros muchos coetáneos, encuentra en el periódico un *método* propicio para sus objetivos filosóficos, en el sentido etimológico de la palabra método: *óδος* = camino, y *μετά* = junto a, al lado de; o sea, un camino paralelo, lo que vulgarmente llamamos *atajo*. Pero, claro, el atajo se toma para alcanzar cuanto antes un destino previsto, luego, la pregunta inevitable es ¿adónde quiere llegar Ortega por el *atajo periodístico*?

La respuesta nos la brida el propio autor en el «Prólogo a una edición de sus obras», de 1932:

Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Hacia ese señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno quería yo movilizar a mis compatriotas. Sólo en él tengo fe; sólo

él realzará la calidad del español y le curará de ese sonambulismo dentro del cual va caminando siglos hace. [...]

Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*— había que hacerla en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas del aristocratismo «aparte» han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que aceptar ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico (V, 88-98).

A pesar de las profundas diferencias del autor con la prensa y del riesgo de que su obra quedase rebajada a simple ocasionalismo, Ortega parece no tener dudas:

Aprovecho la ocasión para decir a los que años y años censuraron mi solicitud periodística que no tenían razón. El artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantescoamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia. Ahora me dan la razón fuera y se ponen a escribir artículos los que nunca lo hicieron (V, 99).

Esta cita adquiere más significado, si cabe, cuando se lee junto al «Prólogo para alemanes», uno de los pocos textos autobiográficos que Ortega nos legó, en el que recuerda su época de estudiante, cuando «iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla». Nos encontramos ante un hombre que fue plenamente consciente de su quehacer y de su circunstancia: «España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres» (IX, 133).

Por lo tanto, el contacto con la filosofía durante los años de estudio en Alemania produce en Ortega varias certidumbres: por un lado, que España necesita del *lumen naturale* de la filosofía para zafarse del sonambulismo; por otro lado, que es inútil cualquier «propaganda de entusiasmo por luz mental» si no es a través del único cauce eficiente en esta península: el periódico, o sea, lo eventual, lo breve, lo ocasional.

De mis estudios en Alemania, rigurosamente científicos, hechos sobre todo en la Universidad, donde la filosofía era entonces más difícil, más «técnica», más esotérica, saqué la consecuencia de que yo debía dedicar bastantes años a escribir artículos de periódico (*idem*).

La visión de Ortega es plenamente congruente con el momento histórico en que escribe. Durante el siglo XIX la prensa se va transformando en prensa de masas, especialmente tras el nacimiento de la llamada *penny press* en Estados Unidos y su influencia irradiada por toda Europa. El periódico se transforma paulatinamente en un poderoso medio de presión social. El momento es histórico para que la filosofía, acaso por primera vez en la historia, comience a abrirse camino en un medio que hasta entonces le era extraño. La transmisión del conocimiento filosófico siempre se había producido dentro del ámbito más consustancial a su propia naturaleza abstracta, la Universidad, y no era ésta, desde luego, un modelo de institución democrática. El filósofo español Ignacio Sotelo llama la atención sobre el hecho de que «no se haya insistido suficiente en la revolución que implicó haber llevado la filosofía a las páginas de los periódicos; la filosofía pierde su carácter esotérico, es decir, elitista, y se democratiza tanto en la forma como en el contenido»².

El caso de la filosofía de José Ortega y Gasset es paradigmático para comprender hasta qué punto el periódico influyó en el modo de hacer filosofía. Por sus características estructurales, fundamentalmente determinadas por la falta de tiempo y de espacio, no era posible la sistematicidad de los largos discursos; al contrario, el filósofo tenía que habérselas en un medio ocasional, muy pegado a lo momentáneo y cotidiano, en el que los pensamientos pudieran aprehenderse sin demasiado esfuerzo intelectual, expresados en un lenguaje culto pero nivelado por la capacidad media del gran público.

Esta democratización de la filosofía nos acerca a ciertas características del pensamiento contemporáneo y nos ayuda a comprenderlo mejor, como indica Sotelo al describir los rasgos constitutivos de la *filosofía de periódico*:

Su arraigo en la experiencia cotidiana; su índole fragmentaria, casi aforística, resultan incomprensibles si no se toma en consideración la influencia del periódico. La cátedra invita al sistema; el estudiante pide un mundo cerrado, acabado, repleto de seguridades; ni más ni menos que lo que promete la institución. En cambio, si se filosofa en el periódico, no cabe aspirar a construir un sistema. El fracaso de la filosofía sistemática acercó al filósofo al periódico, pero también la necesidad de comunicar por medio del periódico acabó por hacer imposible el sistema (*idem*).

² SOTELO, I., «Filosofía de periódico», *El País* (Madrid), 22-11-1983, p. 11.

La labor intelectual que Ortega y otros coetáneos desarrollan a través de los periódicos más influyentes de España y América es la mejor prueba de que cada época impone un género filosófico. Ésta es la idea que Ortega transmite cuando incardina su vocación intelectual con el momento histórico que le ha tocado vivir y la perentoria necesidad de decir lo que hubiera que decir en las efímeras columnas del periódico.

En resumen, esta mezcla aparentemente imposible entre filosofía y periodismo, nos permite concluir que, por un lado, en el momento en que la filosofía se traslada al periódico, lo primero que ocurre es que ese filosofar se adapta a un estilo (el periodístico) que, en principio, le es extraño; por otro lado, ese filosofar persigue una intención nueva con su mudanza: llegar al mayor número de lectores, de ahí su traslado del canal especializado y minoritario en que residía al medio de comunicación de masas capaz de alcanzar al gran público.

3. LIBERACIÓN Y CORSÉ DEL ARTÍCULO PERIODÍSTICO

La adopción por parte de la filosofía de un estilo comunicativo que le es extraño representa uno de los rasgos más visibles del fenómeno. En las páginas precedentes hemos justificado por qué Ortega, en una circunstancia determinada, opta por el periódico como único método con eficacia social para inocular entre sus compatriotas el afán de claridad sobre las cosas, el *lumen naturale* que tantas veces evocará con el verso de Goethe: *Yo me confieso del linaje de ésos que de lo oscuro a lo claro aspiran*.

La prensa, sin embargo, obligará al escritor de artículos filosóficos a adoptar una actitud comunicativa determinada por los rasgos distintivos de la prensa periódica, es decir, con el ritmo, la brevedad y el estilo que ella impone. El texto sería diferente si hubiera sido creado para el libro, que tiene su propio ritmo y extensión, distintos, desde luego, a los del artículo de periódico; como distinto es también el destinatario. Lo advierte el propio Ortega:

Lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España (IX, 130).

La advertencia, en realidad, es una precaución que adopta Ortega para subrayar el hecho de que aquellos textos fueron elaborados y pensados para un lector concreto («Yo le hablaba a Juan», dirá), no para la humanidad, no para el «hombre en general». Más adelante volveremos sobre esta idea; por ahora basta con subrayar

que el periodismo impone un estilo de redacción suficientemente ágil y transparente que alivie el vértigo del eventual lector medio que se asoma por primera vez al acantilado filosófico. El hecho de que Ortega filosofe en las páginas de un periódico imprimirá a sus artículos un estilo luminoso y nítido que le permita embotellar incluso en las cabezas menos despiertas principios acaso oscuros y turbios.

Es hora de reconocer, sin embargo, que esta adaptación de la filosofía a un lenguaje exento de tecnicismos, a unos márgenes estrechos y a un lector no especializado, tarde o temprano pasarán factura. La filosofía de periódico sufre como ninguna otra la constante mutilación de gran parte de sus pruebas y demostraciones, pues la angostura de la prensa impide al filósofo completar su argumentación. De ahí que la técnica del articulista tenga que ser la del ensayista, que ofrece al lector múltiples maneras de mirar la realidad, que quiere descubrirle en las cosas aspectos inadvertidos.

Pero claro, la estrechez del periódico siempre es un corsé, y Ortega se siente, a menudo, atrapado en él. Como nos revela en «Meditación del marco» (II, 431-436), son tantas las cosas y hay tanto que decir sobre la más humilde de ellas, que lamenta no tener tiempo ni espacio más que para insinuarlas y dejar que sea el lector el que continúe, y quizá concluya con su esfuerzo, la reflexión. «El lector no sospecha los apuros que un hombre pasa para escribir un solo pliego. ¡Son de tal suerte maravillosas las cosas todas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!» (II, 432).

Dicho esto, al revisar la biografía orteguiana pronto descubrimos que tanto el artículo de periódico como el ensayo fueron las formas de creación literaria más apropiadas para un genio de su condición. De hecho, ningún género más propicio que el ensayístico para su concepción filosófica de la vida; de esto trata su filosofía vital, del aquí y del ahora. Ortega se siente atrapado y estimulado por lo circunstancial, por eso reclama para sí el estilo ensayístico que le permitirá avanzar sin las interrupciones constantes de las pruebas científicas.

Su discípulo Julián Marías lo explica así:

Escribir un libro requiere un temple algo más ascético que el de Ortega. [...] La voluptuosidad de los temas, que Ortega sentía de modo intensísimo y que hizo de él, no sólo un intelectual, sino un escritor en la plenitud del término, lo distraía con demasiada frecuencia hacia cuestiones incidentales, y sobre todo hacia nuevos asuntos, con perjuicio de la economía interna de los libros. Antes

de concluirlos se sentía atraído y arrebatado hacia otros temas. Y, quizá sobre todo, su innovación en el estilo y en la recreación de los géneros literarios menores, el artículo y el ensayo, absorbió su atención y su capacidad durante muchos años³.

El carácter ensayístico de su obra es algo que se percibe desde muy pronto, ya incluso desde su primer libro concebido como tal, *Meditaciones del Quijote* (1914), en el que Ortega advierte al lector de que

estas *Meditaciones*, exentas de erudición —aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra—, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal (I, 753).

La intención del intelectual madrileño por eliminar los obstáculos que pudieran interponerse entre el mensaje y el lector está presente en el conjunto de su obra periodística, incluida la de contenido filosófico. Ortega supo leer el sentido de su tiempo, dominado por la prisa y el ruido, y adaptó su mensaje al cauce de comunicación preferido por el hombre moderno. Según Alfredo Carballo Picazo, el ensayo resulta muy apropiado para «este individuo sin tiempo para leer, para meditar, disperso en sus múltiples quehaceres». Se comprende así la utilidad de una prensa que «le suministra una cultura barata, de breve alcance y menos profundidad. Se pide intensidad, no extensión: de ahí el éxito de los géneros literarios menores: artículo, novela corta o fragmentada, cuento, ensayo. El ensayista no escapa de esta norma vital: le urge comentar los múltiples aspectos de nuestro vivir. Con ritmo apresurado. Casi de periódico. Intensidad diluida, accesible fácilmente. Estar al día con poco esfuerzo. El ensayo satisface, en gran parte, ese

³ MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2.^a ed., Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 302.

deseo. Nos habla del libro último, de la exposición o del concierto, de problemas fundamentales, en tono menor. Con visión crítica, inteligente»⁴.

Sobre el tema de cómo soluciona Ortega el problema del espacio limitado del periódico nos obliga a indicar una peculiaridad de sus libros bien conocida, y es que, exceptuando dos o tres monografías, todos los volúmenes impresos por el filósofo vieron antes la luz en las planas de algún rotativo. El salto del periódico al libro producía en ocasiones que el autor tuviera que intervenir en los artículos originales para dotarlos de la necesaria coherencia y unidad. Ricardo Senabre apunta que, si bien algunos de «los artículos incorporados más tarde a libros, como capítulos o partes de los mismos, fueron colocados en el libro tal y como habían aparecido en los periódicos, sin mutación alguna, otros, en cambio, necesitaron una refundición previa para amoldarse a la nueva estructura que el libro imponía»⁵.

Esta circunstancia parece connatural al género periodístico, pues el artículo es justamente fragmento o parte de una unidad de pensamiento superior (*artus* quiere decir *parte*). El hecho de ser *parte de un todo* permite estudiar cada artículo de periódico como una unidad incardinada a un *corpus* de escritos que le proporciona un significado más completo. En obras periodísticas como la de Ortega, tan extensa y dilatada en el tiempo, el análisis de sus artículos como fragmentos resulta sumamente fructífero.

Como señala Marías, los artículos filosóficos de Ortega debían ser «unidades semánticas independientes entre sí», de forma que pudieran ser leídos de uno en uno y comprendidos por el lector en ese mismo instante, sin necesidad de recurrir a otras fuentes (otros artículos anteriores, por ejemplo) para adquirir significado. En realidad, esta cualidad es muy periodística, pues parece condición inherente a todo artículo de prensa el quedar anclado en las veinticuatro horas de vigencia del periódico. No ocurre así con el libro, que necesita del resto de capítulos para que uno solo de ellos tenga significado y su lectura no arroje un grado insoportable de inconclusión. Por lo tanto, un artículo de periódico es una unidad de significado en sí y por sí mismo.

⁴ CARBALLO PICAZO, A., «El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España», *Revista de Literatura*, 9/10 (1954), p. 133.

⁵ SENABRE, R., «Correcciones y variantes en textos orteguianos», en VV. AA., *Homenaje a la memoria de Don Antonio Rodríguez-Moñino (1910-1970)*, Castalia, Madrid, 1975, pp. 611-621.

En cuanto al carácter sistemático y conexo de los artículos orteguianos, fijémonos en que a pesar de la adaptación del discurso filosófico a un soporte que le era extraño, Ortega no abandonó a la contingencia diaria de la prensa la doctrina filosófica inherente al conjunto de su obra. Al contrario, el autor quiso que bajo sus artículos, en tanto que piezas desgajadas de un conjunto virtual, latieran los principios generales de su filosofía. Por eso subyace en ellos un hilo conductor que, según Julián Marías, es «el requisito constitutivo de un género que se pueda llamar *artículo filosófico*: si no se trata de una unidad «suficiente», no es un artículo; si no está presente en él la doctrina filosófica general que permite la articulación sistemática con los demás, no es *filosófico*, por muchas ideas que contenga»⁶.

4. ASPECTOS ESTRUCTURALES DEL ARTÍCULO FILOSÓFICO

Entre las características de la estructura de los artículos filosóficos de Ortega y Gasset sobresalen dos: 1. diálogo con el lector, y 2. dramatismo de la idea.

4.1. Diálogo con el lector

La construcción de los textos argumentativos en la obra de Ortega consiste en un *diálogo* permanente con el lector. Se trata de una preocupación constante por no perder de vista aquél a quien habla y considerarlo en su circunstancia, de modo que sus razonamientos sean conducidos imperceptiblemente hacia un redil de ideas premeditado por el filósofo. La filosofía de Ortega quiere evitar, en cualquier caso, el monólogo interior, por lo que su estilo recuerda a la mayéutica socrática según la cual, el maestro, mediante preguntas, va haciendo que el discípulo descubra nociones que en él estaban latentes. La dificultad consiste en que no es suficiente con que el filósofo interpele al lector, es necesario, además, que este atienda, muestre interés por aquello que se le plantea y conteste. ¿Cómo consigue el escritor implicar al lector en este diálogo?

Hay que decir, en primer lugar, que Ortega acerca al lector a problemas bien conocidos por él. El nudo de sus escritos se fundamenta en la realidad circundante; no busca en el más allá, sino que, como se ha dicho, son preocupaciones que parten del aquí y del ahora. Es, por lo tanto, una filosofía de la vida alrededor, pero nótese bien, de la vida alrededor del lector. Lo explica Ortega en

⁶ MARÍAS, J., ob. cit., p. 297.

el «Prólogo para alemanes» al describir la naturaleza dialógica de toda comunicación humana:

Las ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado —no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquél a quien se dice. El decir, el *logos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, *diálogos*, *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el *logos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo.

Ésta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo —esta perogrullada no la ignora nadie—, pero, además, todo decir dice ese algo a alguien. [...] Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón (IX, 127).

Por lo tanto, el primer rasgo que percibimos apenas nos asomamos a los artículos filosóficos de este autor es una fabulosa proximidad con los problemas concretos de su tiempo, propiedad, por otra parte, netamente periodística pues no hay género literario más imbricado en la vida real y momentánea que el periódico.

En segundo lugar, y muy vinculado con lo anterior, la citada mayéutica orteguiana consiste en ir girando sobre el objeto tratado de modo que cada perspectiva produzca en él múltiples visiones. Ortega lo expresa con la imagen de los hebreos conquistando Jericó, asediándola desde el exterior a base de círculos concéntricos. La teoría del punto de vista —como es sabido— resulta consustancial a la filosofía orteguiana. En el caso que nos ocupa, en particular, hay que entenderla como una consecuencia más de la vocación intelectual expresada por Ortega al asumir su designio de ser faro en la oscuridad. El autor se propone, por este orden, *eleva*r el espíritu de sus compatriotas y *conducirlos* hacia una atalaya que les permita ver qué hay a su alrededor. Una vez allí, con la perspectiva adecuada, el hombre podrá contemplar su *circunstancia* y *saber a qué atenerse*; además, deberá aprender a *amar* las cosas que le rodean porque sólo en ellas encontrará su salvación.

Ésta es de forma sucinta y esquemática la razón latente en la teoría del perspectivismo expuesta al comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, cuando Ortega se dirige al lector y le avisa de que esos ensayos

son más bien lo que un humanista del siglo xvii hubiera denominado «salvaciones». Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado (I, 747).

Pues bien, la forma como Ortega construye sus artículos se fundamenta en ir asediando los problemas a base de círculos concéntricos, de modo que el lector repare en las múltiples aristas de las cosas, las comprenda y pueda, a través de ellas, llegar a la plenitud de su significado. Ésta es la misión exegética que se propone Ortega, y desde luego que sus artículos filosóficos se inscriben en este orden de actuación.

Formalmente el resultado es un texto escalonado, en el que el ritmo es ascendente. Como en la mayéutica, el filósofo propone al lector nuevos puntos de vista sobre el objeto, suele llamar su atención sobre aspectos curiosos y sólo en apariencia intrascendentes, aspectos que, sin embargo, provocan que el lector comprenda de súbito la dirección adonde apuntan e, ingenuamente, crea haberlos descubierto por sí mismo. Este razonamiento contiene un poder de sugestión formidable al ser el interlocutor quien descubre el sentido oculto de las cosas, quien, como diría Ortega, cae en brazos de la verdad como por un escotillón.

Unos artículos tomados de *La rebelión de las masas*, uno de los ensayos más populares del intelectual madrileño, son un buen ejemplo de esta característica estructural de sus artículos filosóficos. Apenas nos adentramos en «El hecho de las aglomeraciones», uno de los primeros capítulos, comenzamos a caer en la cuenta de que, efectivamente, todo a nuestro alrededor está lleno, que no hay sitio. Escribe Ortega: «Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio» (IV, 393).

La fuerza de este estilo filosófico reside en que Ortega consigne construir sus textos de un modo tal, que hasta que no leemos

las evidencias enumeradas no caemos en su cuenta, y nos parece que nunca habíamos reparado en ellas, que, de repente, las acabamos de descubrir. Este aparente modo de hablar al lector sobre trivialidades consigue implicarlo definitivamente en el argumento como en una tela de araña. En este sentido, la mayéutica orteguiana es implacable cuando interpela directamente al lector: «¿Cabe hecho más simple, más notorio, más constante, en la vida actual?»

A partir de aquí, es decir, habiendo tomado de la realidad un hecho que de puro evidente el lector ni se lo había planteado, el filósofo invita a su interlocutor a un sencillo juego: «Vamos ahora a punzar el cuerpo trivial de esta observación —le propone— y nos sorprenderá ver cómo de él brota un surtidor inesperado, donde la blanca luz del día, de este día, del presente, se descompone en todo su rico cromatismo interior».

Observemos cómo el juego continua en un nuevo círculo concéntrico: «¿Qué es lo que vemos y al verlo nos sorprende tanto? —vuelve a plantear Ortega—. Vemos la muchedumbre, como tal, posesionada de los locales y utensilios creados por la civilización. Apenas reflexionamos un poco, nos sorprendemos de nuestra sorpresa. Pues qué, ¿no es el ideal? El teatro tiene sus localidades para que se ocupen; por tanto, para que la sala esté llena. Y lo mismo los asientos el ferrocarril y sus cuartos el hotel. Sí; no tiene duda. Pero el hecho es que antes ninguno de esos establecimientos y vehículos solía estar lleno, y ahora rebosan, queda fuera gente afanosa de usufructuarlos. Aunque el hecho sea lógico, natural, no puede desconocerse que antes no acontecía y ahora sí; por tanto, que ha habido un cambio, una innovación, la cual justifica, por lo menos en el primer momento, nuestra sorpresa».

Y para rematar esta faena inicial, una frase colofón divertida, mitad paradoja, mitad ironía: «Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual».

El resultado, como hemos anticipado, es un texto escalonado con ritmo ascendente, en el que, peldaño a peldaño, el filósofo va elevando la perspectiva del lector y variando su punto de mira, de modo que al cabo de unas cuantas páginas habrá digerido varias dosis de pensamiento que le permitirán, en el mejor de los casos, comprender el mundo que le rodea y que le ha tocado vivir, su circunstancia.

4.2. El dramatismo de la idea

El otro rasgo que hemos destacado en la arquitectura de los artículos filosóficos de Ortega y Gasset tiene que ver con el *drama-*

tismo de la idea. A diferencia del armazón anterior, que se refiere a una característica estructural, ahora aludiremos a una cuestión puramente lingüística, aunque en cierto modo vinculada con la naturaleza dialógica de la comunicación humana.

La circunlocución *dramatismo de la idea* pertenece al propio Ortega, y ya fue resaltada, entre otros, por Julián Marías cuando describió esta especificidad de la retórica orteguiana. «El artículo, tal como Ortega lo entiende, tiene que ser un «principio» que no puede ser lógico, sino un principio de vivificación. En otras palabras, tiene que ser una *unidad dramática*. Por otra parte, su brevedad lo obliga a ser, más que *dialéctico*, visual o *intuitivo*. Tiene que fundarse, más que en «encadenamientos» de ideas, tan expuestas al pensamiento inercial y a la mecanización terminológica, en evidencias. La necesidad de «argumento» de cada artículo ha hecho que Ortega escriba siempre una filosofía alerta, que no perdiese de vista la realidad, que no se enreda en sus propias ideas»⁷.

Pues bien, después de todo lo explicado en el punto anterior, lo que cabe pensar es que el *estilo dramático* de sus artículos surgió como una consecuencia más de la voluntad de diálogo con el lector, y que fue utilizado para contribuir y mejorar la asimilación de la filosofía. El dramatismo, esto es, la capacidad de interesar y conmover vivamente, consiste en la intensificación de las ideas que evita el debilitamiento de la atención del lector, sobre todo frente a problemas áridos, esteparios, en los que una mente no entrenada podría desfallecer. Como el método mayéutico consiste en implicar al lector en los razonamientos para que sea él mismo quien lleve los argumentos hasta sus últimas consecuencias, es inevitable que cierta patética del discurso emane espontáneamente, de modo que sus efectos retóricos funcionen como señuelos que recuperan la atención distraída del interlocutor. Dicho de otra forma, cada idea se expone como si fuera la única, la más importante en cada momento, como si no existiera nada más sublime fuera de ella. Podemos pensar que este dramatismo es de origen genético en la filosofía de Ortega, es decir, que le salía espontáneamente, sin tener que buscarlo, aunque tuviera en su maestro Cohen un buen ejemplo de la patética. En el «Prólogo para alemanes» evoca Ortega, precisamente, esta cualidad:

Hombre apasionado, Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en sólo rayos y centellas.

⁷ *Idem*.

Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no *mala* retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca. [...]

Su prosa, hablada o escrita, era de índole bélica y, como casi siempre lo bélico, aunque, un poco barroca, profundamente elegante. De él aprendí yo a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia (IX, 142-143).

Queda claro el sentido del dramatismo aludido y cómo Ortega fundamentó su expresión literaria en la retórica, en el belicismo semántico de los conceptos, en agotar las posibilidades expresivas de las palabras a la hora de representar las ideas. La metáfora última del profesor que dispara el dramatismo para que los estudiantes, en cada lección, asistan a una tragedia, es la mejor manera de evocar este estilo de los artículos filosóficos de Ortega y Gasset.

5. LA FILOSOFÍA Y LA PRENSA

Lo expuesto hasta aquí podría inducir a error a quien creyera que la relación de Ortega con la prensa transcurrió dentro de la normalidad, así aparentada en las páginas precedentes. Que Ortega tuviera la visión, como otros coetáneos, de que sólo a través de los periódicos su voz sería escuchada en esta península, no quiere decir que aceptara acríticamente la naturaleza del periodismo. Los periódicos siempre han sido un negocio necesitado del gran público para la subsistencia. En los albores de la sociedad de masas se acentúa el carácter mercantil de la información, lo que favoreció la propensión por el suceso y la noticia espectacular. En las sociedades modernas y complejas, lo importante ha perdido la batalla contra lo interesante, y ello se aprecia en la crítica de ciertos intelectuales del momento, como Walter Lippmann en Estados Unidos y José Ortega y Gasset en Europa.

La obra de Lippmann, uno de los periodistas e intelectuales más influyentes en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo xx, contiene la misma crítica a la prensa de masas que encontramos en Ortega, y ambos coinciden en la clave del problema: la necesidad de que el periodista reciba una formación universitaria que le pro-

porcione otra noción más compleja de la realidad⁸. Como no todo lo que tiene la capacidad de concitar el interés de muchos merece ocupar un espacio en los medios de comunicación, es necesario que los hombres encargados de jerarquizar las noticias dispongan de una visión global y universal de la realidad. Sólo una casta de periodistas convenientemente formada y capacitada podrá elevar los periódicos a la altura de la complejísima misión que las sociedades modernas han depositado en la prensa. ¿De qué se trata, por tanto?

En la obra de Ortega está enunciado con bastante claridad en las páginas de *Misión de la Universidad* (1930). Este texto le supuso a Ortega un enfrentamiento con el editorialista de *El Sol*, periódico que él mismo fundó en 1917 con Nicolás María de Urgoiti. Ciertamente Ortega arremete contra los periodistas calificándolos como una de «las clases menos cultas de la sociedad», y critica «la visión periodística», obnubilada por «lo que momentáneamente mete ruido»:

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Entre otros motivos, porque tal vez yo no sea otra cosa que un periodista. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima resumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a ser espiritualidad; que en cierto modo es antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir al alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que, por causas espero transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. [...] Cuanta más importancia substantiva y perdurable tenga una cosa o persona, menos hablarán de ella los periódicos, y en cambio destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un «suceso» y dar lugar a una noticia (IV, 567).

Sin embargo, sus palabras no se entendieron bien en aquel momento, y también nosotros corremos el riesgo de no comprender hacia dónde iba exactamente dirigida la crítica de Ortega. No es contra los periodistas contra quienes ajusta sus cuentas el filósofo,

⁸ Cf. LIPPMANN, W., *Liberty and the news*, Harcourt / Brace and Howe, New York, 1920; LIPPMANN, W., *Public opinion*, Macmillan, New York, 1922.

sino contra los poderes espirituales que han desistido de su función social, o sea, el Estado y la Universidad. De entre las «realidades espirituales» (término que Ortega toma de la filosofía de Augusto Comte) y por dejación de los demás, sólo la Prensa queda en pie, con su propensión natural hacia lo estrambótico y lo espectacular, para dirigir los designios públicos.

La publicación de aquella polémica entrega de *Misión de la Universidad* desató las iras del editorialista de *El Sol*, de modo que Ortega, «periodista de toda la vida», como decía de sí mismo, se sintió obligado a publicar una aclaración. El 13 de noviembre de 1930 apareció en *El Sol* «Sobre el poder de la prensa», donde encontramos los siguientes argumentos que contextualizan adecuadamente el sentido de la crítica orteguiana:

Normalmente han coexistido en la historia diversos «poderes espirituales», y sólo esta pluralidad de poderes diferentes y más o menos antagónicos asegura la salud social. Esos poderes tuvieron y tienen —inexorablemente— rangos distintos, aunque todos son, en efecto, espirituales. [...] Pues bien: yo pienso, acaso con error, que hoy no posee plena vivacidad más que un sólo «poder espiritual» —el de la Prensa. Ahora bien: éste, por la naturaleza misma de la Prensa, es el menos elevado de los «poderes espirituales». Situación tal me parece funestísima. Y pido en consecuencia, no que la Prensa deje de ser un «poder espiritual», sino que no sea el único y que sufra la concurrencia y corrección de otros. De uno, por lo pronto: la Universidad. [...]

La interpretación periodística es y será siempre la perspectiva de lo momentáneo como tal. Por mucho que colaboren en el periódico los universitarios, la perspectiva, tono, tendencias y modos dominantes serán los periodísticos. La interpretación universitaria de las cosas es y será siempre la de acentuar en la actualidad lo no momentáneo (IV, 345-346).

Aunque es menos conocido, esta crítica que Ortega lanza al periodismo en 1930 se encuentra en su obra desde mucho antes. Para el filósofo, en consonancia con la crítica de la prensa de masas, el problema siempre fue la falta de «arquitectura» intelectual de los periodistas, es decir, la capacidad para edificar una jerarquía informativa que asegure la salud social. En dicha jerarquía tendrían cabida ideas y pensamientos que, alejados de lo eventual, servirían para tomar el pulso a la sociedad. Por lo tanto, el problema parece residir en el concepto de actualidad, que en periodismo es un concepto bastante complejo. Escribe Ortega hacia 1911:

Pero hay otra clase de hechos que suelen asomar con menos frecuencia en las columnas de los diarios: estos hechos son las ideas. ¿Por ventura no son actuales las ideas? Actual no es lo que

ahora, en este instante acaece, sino lo que actúa, lo que influye en los hombres y en las formas de su trato y sociedad. [...]

Las cosas son sólo la superficie de las ideas, como las Islas Marianas son una ligera capa de tierra sostenida por montes de coral. Día vendrá en que no sea raro hallar en los periódicos noticias que comiencen así: «En tal pueblo de Alemania acaba de estallar una nueva teoría ética». Noticias de este género pueden ser de mayor actualidad que otras cualesquiera, pues a la vuelta de diez, de veinte años, acaso esa teoría, ese aparente juego de palabras haya transformado el ambiente social y con él los derechos y los deberes, las instituciones, el régimen de impuestos y los usos mercantiles (I, 473-474).

En conclusión, la actuación periodística de José Ortega y Gasset debe considerarse como una obra de gran calado en el conjunto de su producción intelectual. Fue así porque intuitivamente el filósofo comprendió su España y el signo del tiempo que le había tocado vivir. Afrontó la temprana y poderosa vocación de poner su vida al servicio de su patria para contribuir a su enriquecimiento cultural, y fruto de ello Ortega siente que sólo podrá desempeñar su misión con las armas comunicativas del periodismo. Ésta es la razón de que casi toda su obra intelectual haya sido alumbrada entre los estrechos márgenes de los periódicos, dócil a la tiranía de la brevedad y de la claridad.

Fue plenamente consciente de que sería juzgado por ello, de que la academia censuraría esta democratización de la filosofía, pero es que simplemente no quedaba otra. Intelectuales de peso como Max Weber glosaron ya en su tiempo la valentía de los que, como Ortega, se expusieron a los vaivenes de la prensa en la aventura de salvar a los demás de su propio naufragio vital: el periodista, escribe el sociólogo alemán,

pertenece a una especie de casta paria que la sociedad juzga siempre de acuerdo con el comportamiento de sus miembros moralmente peores. Así, logran curso las más extrañas ideas acerca de los periodistas y de su trabajo. No todo el mundo se da cuenta de que, aunque producida en circunstancias muy distintas, una obra periodística realmente buena exige al menos tanto espíritu como cualquier obra intelectual, sobre todo si se piensa que hay que realizarla aprisa, por encargo y para que surta efectos inmediatos. Como lo que se recuerda es, naturalmente, la obra periodística irresponsable, a causa de sus funestas consecuencias, pocas gentes saben apreciar que la responsabilidad del periodista es mucho mayor que la del sabio y que, por término medio, el sentido de la responsabilidad del periodista honrado en nada le cede a la de cualquier otro intelectual⁹.

⁹ WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 117-118.

Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana

JESÚS CONILL SANCHO¹

Universidad de Valencia

1. UN PROBLEMA FILOSÓFICO: LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA RAZÓN PURA

El planteamiento de una posible lectura hermenéutica de la filosofía de Ortega constituye un problema filosófico y ha de servir tanto para entender mejor las pretensiones filosóficas de Ortega como para enriquecer el panorama filosófico actual. Pues, más allá de lo historiográfico, lo decisivo es comprender el sentido filosófico de la superación del idealismo y del subjetivismo², y que en nuestro contexto debería entenderse dentro del proceso de la transformación hermenéutica del pensamiento contemporáneo³.

El problema de fondo tras la crisis del hegelianismo, que para muchos constituyó la madurez de Europa⁴, se manifiesta en la necesidad de superar el idealismo, pero también de no ceder ante el triunfante positivismo. Algunas de las posibles salidas a esta encrucijada histórica del pensamiento fueron: el giro práctico de la filosofía (su presunta «realización»), las filosofías de la vida y de la historia (entendidas como cosmovisiones), la genealogía, la

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

² ORRINGER, N. R., «Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros», *Azafea*, 1 (1985), pp. 185-236.

³ APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.

⁴ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 9.^a ed., Alianza, Madrid, 1987, p. 269.

fenomenología y la hermenéutica. De todas estas instancias participa el pensamiento de Ortega y Gasset, ofreciendo una vía de salida que, tras la preponderancia del neokantismo y la fenomenología, se caracterizará por un peculiar sentido hermenéutico.

Pues, si cierto neokantismo tendía a atrincherarse en una teoría del conocimiento y del método de las ciencias, al considerar que el contenido del conocimiento lo proporcionarían las ciencias positivas, era necesario abrir nuevos caminos para la filosofía y eso es lo que Ortega descubre en las posiciones de Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler y Heidegger, además de aprovechar los mejores impulsos neokantianos de Cohen y Natorp (bastante más ricos de lo que se cree habitualmente)⁵. Y estas influencias, documentadas historiográficamente en diversa medida, pueden canalizarse a través de tres vías hermenéuticas, la nietzscheana, la diltheyana y la más «oficial», es decir, la heideggeriano-gadameriana.

Bajo la múltiple influencia de estas corrientes⁶, Ortega fue capaz de ver en el fondo de la razón pura la razón vital y ensanchar el horizonte filosófico estudiando «las entrañas del kantismo»: «ello nos daría, frente al Kant que fue, un Kant futuro». Pues Ortega se pregunta si no es cierto que «bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital» y nos remite a su estudio «*Sobre la razón vital*» (del que anuncia en 1929 que no tardaría en publicarse)⁷. Esta línea de pensamiento que propugna Ortega y Gasset y que impulsa a descubrir la razón vital ya en la razón pura fue incubándose como tendencia interpretativa en algunos círculos neokantianos y diltheyanos⁸, lo cual es de enorme importancia para la transformación contemporánea de la filosofía. Pues ya Kant no se dejó seducir por la deriva ontológica del pensamiento filosófico, manteniendo, sin embargo, su sentido crítico y práctico. Según Kant, «sólo queda el camino crítico»⁹, sustituyendo el «arrogante nombre de una Ontología» por el «modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro»¹⁰. Lo que hará Ortega será rebasar el orden de

⁵ V. nuevas aportaciones sobre Cohen en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59/2 (2011).

⁶ V. ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.

⁷ «Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant», IV, 286, nota.

⁸ V., por ejemplo, STAUDINGER, F., «Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs», *Kant-Studien*, 24 (1920), pp. 215-241; CONILL, J., «Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 61 (2005), pp. 799-817.

⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 856 B 884.

¹⁰ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 247 B 303.

la lógica transcendental kantiana, en favor de un nivel más básico, el que ofrece una nueva analítica transformada hermenéuticamente (en sentido raciovitalista histórico).

2. LA INSPIRACIÓN NIETZSCHEANA

Aunque habitualmente, cuando se habla de hermenéutica, se piensa en la línea «oficial», que arranca de Schleiermacher y Dilthey, y tras Heidegger ha desarrollado Gadamer¹¹, a mi juicio, en Ortega y Gasset encontramos, al menos, tres líneas de fuerza de carácter hermenéutico, que se articulan en su filosofía del raciovitalismo histórico. De entre ellas conviene empezar por la impronta de Nietzsche, cuyo ímpetu hermenéutico ha contribuido a configurar el pensamiento orteguiano en diversas facetas que considero decisivas.

De todos modos, debo dejar constancia de que la defensa de esta inspiración nietzscheana para una lectura hermenéutica de Ortega tiene dificultades por ambos lados. Primero, por lo que se refiere a la influencia de Nietzsche sobre Ortega, puesto que no todo el mundo acepta sin más una influencia tan decisiva de Nietzsche en Ortega¹² y, por otra parte, porque hay quienes piensan que Nietzsche no pertenece a la tradición hermenéutica¹³. No obstante, definiendo aquí una impronta nietzscheana de carácter hermenéutico en el desarrollo del pensamiento orteguiano, que se manifiesta en aspectos muy relevantes, como la importancia del cuerpo, la noción de vida, la fantasía, la raíz retórica del lenguaje en las metáforas, el valor y sentido de la vida, la crítica genealógica del ser, la nueva forma de entender la filología y la etimología, en definitiva, el impulso en favor de una noción de razón impura por el hecho de ser experiencial.

La cuestión fundamental, a mi juicio, es la noción de vida. Es éste un asunto que proviene de Kant y Hegel, y que persiste a lo

¹¹ V. GADAMER, H.-G., «Hermeneutik», en RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1974, vol. 3, pp. 1061-1073.

¹² V., por ejemplo, MORÓN, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968; REGALADO, A., «De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 111-133.

¹³ V., por ejemplo, GRONDIN, J., «¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica?», *Estudios Nietzsche*, 9 (2009), pp. 53-66.

largo del siglo XIX y comienzos del XX¹⁴. Según algunas interpretaciones¹⁵, ya Kant, en la *Crítica del Juicio*, otorga a esta noción un lugar crucial. Por su parte, el joven Hegel concedió la primacía a dicha noción, que más tarde se transforma en la omnimoda noción de «espíritu»¹⁶. Y Nietzsche constituye otro de los jalones para la nueva idea de la vida.

En primer lugar, en ella van a integrarse elementos que parecían antitéticos, como el carácter orgánico y animal, por un lado, y el ideal cultural y ético, por otro, que, tanto en Nietzsche como en Ortega se resolverá, a mi juicio, en una hermenéutica genealógica de la vida desde su facticidad. La posibilidad de hacer compatible la genealogía animal y la apertura ética se encuentra en la línea del neokantismo, porque la unión entre biología y ética se da no sólo en Cohen, como señala Ciriaco Morón¹⁷, sino ya en Lange, que es una de las fuentes más importantes del pensamiento científico y filosófico de Nietzsche¹⁸, y que fue el eslabón «neokantiano» anterior a Cohen en la cátedra de Marburgo. En esta línea, no hay una contraposición entre las investigaciones sobre la evolución y el carácter perfectivo de la ética para el hombre. Esta concepción une la dimensión animal y el ideal ético, biología y ética, haciendo compatibles a Darwin y a Kant¹⁹. Lo cual no implica que Ortega esté de acuerdo con el darwinismo, como tampoco lo estuvo Nietzsche; antes bien, ambos criticaron la doctrina de la adaptación al medio y la lucha por la vida, por su carácter utilitarista, en favor de la fuerza creadora, del carácter deportivo, festival y lujoso de la vida, en el que coinciden, al menos desde Rolph, Nietzsche, Ortega, Unamuno y Scheler²⁰.

Ortega se ha inspirado en el enfoque nietzscheano para pasar de la preponderancia de la razón lógica al sentido de la razón en el mundo de la vida. La hermenéutica genealógica nietzscheana llega hasta las fuerzas vitales, para lo cual se rige por «el hilo con-

¹⁴ Ciriaco Morón recuerda que todavía en 1912 la revista *Logos* publica varios artículos que contienen dicha noción ya en su título (entre ellos, uno de H. Rickert, titulado precisamente «Valores vitales y valores culturales», con expresa referencia a Nietzsche). MORÓN, C., ob. cit., p. 117.

¹⁵ V. CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

¹⁶ V. MARCUSE, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, 2.^a ed., Martínez Roca, Barcelona, 1972.

¹⁷ V. MORÓN, C., ob. cit., pp. 171-172, n. 1.

¹⁸ V. CONILL, J., *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. 2.

¹⁹ «Algunas notas» (1908), I, 201-202; «Una polémica» (1910), I, 387.

²⁰ V. MORÓN, C., ob. cit., pp. 171-172.

ductor del cuerpo», porque cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la «experiencia vital»: detrás de tus pensamientos y sentimientos (...) se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo»²¹. Por esta vía, de inspiración nietzscheana, el raciovitalismo orteguiano rebasa el ámbito de la conciencia y del yo, para acercarnos a una «noción corporal del sujeto»: «en lugar de «yo» se dice primero «mi carne», «mi cuerpo», «mi corazón», «mi pecho»»²².

Nietzsche se encuentra en el trasfondo de la génesis de la razón vital. Pues Ortega recurre al «Dionysos» nietzscheano para expresar este sometimiento de la razón a la vitalidad, concluyendo que «la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital»²³. Ortega se dejó impregnar por un ambiente en el que había una preocupación por encontrar nuevos modos de acceder a la realidad viviente, pero evitando el biologismo y el irracionalismo, de los que se solía acusar a Nietzsche²⁴. Una salida filosófica fue el enfoque hermenéutico que se iba gestando²⁵ y una clave interpretativa se hallaba precisamente en la nueva noción de «vida».

En efecto, la noción orteguiana de vida no puede entenderse en sentido biologista, ni sirve para sustentar ningún irracionalismo, y está muy lejos de la utilitarista y hedonista. La vida no consiste radicalmente en adaptarse al medio, sino en adaptarse el medio para vivir. Porque la vida es en principio creación, experimento creador, como en la concepción nietzscheana. De ahí el sentido «deportivo» y lúdico que encontramos en Ortega y que es tan cercano al dionisiaco de Nietzsche. Una nueva concepción de la vida, en la que van unidas ética y biología evolucionista. Aunque Nietzsche y Ortega defienden un sentido no darwiniano de vida, puesto que la vida no se entiende como «adaptación», sino como «poder creador»²⁶, remitiendo Ortega explícitamente a la «interpretación» nietzscheana de la vida y elevando a Nietzsche a la

²¹ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1984, p. 61.

²² «Las dos grandes metáforas» (1924), II, 512 y «Vitalidad, alma, espíritu» (1924), II, 568-569; «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» (1925), II, 680 y ss.; CONILL, J., *El poder de la mentira*, ob. cit., cap. IX.

²³ «El tema de nuestro tiempo» (1923), III, 593.

²⁴ MARÍAS, J., *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, vol. I.

²⁵ V. GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Herder, Barcelona, 2000; y GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

²⁶ «La voluntad del Barroco» (1912), VII, 314-316.

categoría de «sumo vidente» y, por tanto, en clave hermenéutica, de sumo intérprete del «sentido» y «valor» de la vida, de lo que es la vida «ascendente» y «lograda»²⁷.

He aquí valoraciones y hasta una terminología que recuerda constantemente a Nietzsche. Y en el fondo de esta concepción se encuentra la peculiar animalidad del ser humano, al que tanto Nietzsche como Ortega calificaban de «animal fantástico»²⁸. Porque la capacidad fundamental del ser humano es para ambos pensadores la *fantasía*. La razón nace de la fantasía, «la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía» y ésta consiste en «sensaciones liberadas»²⁹. «La única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo» o «darse cuenta», es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación»³⁰. El hombre es «un animal que escapa a la animalidad», «representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado y enfermo». Esta condición le provocó una «hiperfunción cerebral», que le llenó de «fantasías», un «mundo imaginario». Por eso «el hombre es un animal fantástico; nació de la fantasía»; y lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma»³¹.

Por tanto, las bases para la transformación hermenéutica de la razón y su relación con la razón vital se encuentran ya en la vinculación de Ortega con Nietzsche³². No hace falta —como han creído algunos— esperar a la mediación heideggeriana. Ya Thomas Mermall destacó el aspecto retórico en el pensamiento orteguiano³³, a diferencia del específicamente estilístico³⁴, poniendo de manifiesto una «inflexión pragmática», por la que todo concepto

²⁷ «El tema de nuestro tiempo» (1923), III, 601-605.

²⁸ CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

²⁹ *La idea de principio en Leibniz* (1947), IX, 1017-1018.

³⁰ *Ibid.*, p. 1019.

³¹ *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1366-1368.

³² Cf. REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990; CONILL, J., «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la postmodernidad metafísica», en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 297-312.

³³ MERMALL, T., «Hacia una retórica de Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 113-119 y «Selección», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 198-199, n. 1.

³⁴ ARAYA, G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Gredos, Madrid, 1971; SENABRE, R., *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Universidad, Salamanca, 1964.

es una respuesta vital y constituye, pues, una acción³⁵. Mermall ha estudiado el trasfondo retórico de la razón vital, remitiendo a lo que Regalado denominó la «tropología» orteguiana, que sintetizó en tres «movimientos retóricos»: la metáfora, la paradoja y la ironía. Para Regalado, «el dinamismo metafórico» nos descubre «las fuentes pre-racionales» de la razón vital. Asimismo han insistido en la importancia de la metáfora Ernesto Grassi, para quien la metáfora está en la raíz misma de la razón vital, Francisco José Martín y Jaime de Salas, quienes consideran que la metáfora y demás figuras proporcionan una peculiar forma de entender la verdad³⁶.

Una de las vías más fecundas del análisis retórico del pensamiento orteguiano se encuentra en la etimología³⁷. Ortega llega a caracterizar al hombre como «animal etimológico» y mediante el término «etimología» dice que nombra también la «razón histórica»³⁸. Tanto la raíz retórica de la razón vital como su trasfondo histórico muestran el fracaso de la lógica en el pensamiento filosófico e impulsan a abrirse al enfoque hermenéutico³⁹. La crítica de la lógica y de la metafísica ontológica que expone Ortega es del mismo tipo que la que se encuentra en Nietzsche. Pues la esquematización lógica sirve para ocultar el auténtico pensamiento⁴⁰. Ortega hace ver el poder de ocultación que ha ejercido durante dos milenios el imperativo de la «logicidad», por el que se ha escindiendo el panorama intelectual de la humanidad en dos territorios: el mundo lógico y el de lo ilógico. Y, como «se identificó a lo lógico con lo racional hasta hacer sinónimos lógica y razón», se creyó que había un modo canónico de pensar que era el lógico, que se oponía a la «selva» de los otros modos de pensar. Pero Ortega nos recuerda

³⁵ V. también FLÓREZ, C., «Arqueología y hermenéutica en Ortega», en SAMANIEGO, M. y ARCO, V. del (eds.), *Historia, literatura, pensamiento*, Narcea-Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, vol. I, pp. 439-448 (agradezco al autor el envío de su valioso trabajo).

³⁶ MARTÍN, F. J., *La tradición velada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999; SALAS, J. de, «La metáfora en Ortega y Nietzsche», en VV. AA., *El primado de la vida*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 155-168.

³⁷ GABRIEL-STHEEMAN, L., «La etimología como estrategia retórica en los textos políticos de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000), pp. 121-133; MERMALL, T., «Hacia una retórica de Ortega», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000), pp. 113-119.

³⁸ *El hombre y la gente* (1949-1950), X, 276.

³⁹ V. ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset en la filosofía española: ensayos de apreciación*, Tecnos, Madrid, 1966.

⁴⁰ «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia» (1941), VI, 12 y ss.

que ha sido imposible construir lógicamente la Lógica (la logística, la lógica simbólica y la lógica matemática) y que, por tanto, «no hay tal pensamiento lógico», sino que la Lógica era una «ilusión». Es más, hay «verdades ilógicas», pues lo lógico está penetrado de «ilogicidad», por tanto, el pensamiento lógico era sólo «la idea de un pensar imaginario», un «ideal», una «utopía».

Así pues, el carácter más auténtico del pensamiento no le viene de los esquemas lógicos, sino de su trasfondo vital e histórico. Porque lo que al hombre le ha interesado siempre es «saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo». Y ese encontrarse sabiendo a qué atenerse es estar en una «creencia». Pero, cuando las creencias fallan y no se sabe dónde estar, no hay más remedio que ponerse a pensar y preocuparse de acertar en la vida. El hombre tiene «necesidad de pensar» y los modos de ejercitar esa tarea para satisfacer esa necesidad son «innumerables». Pero no le vienen dados ni regalados, sino que tiene que inventarlos, experimentando y ensayando⁴¹.

Ortega ofrece una perspectiva hermenéutica del fenómeno del conocimiento, al considerarlo «una forma histórica», al desvelar «la implicación precognoscitiva operante a la espalda del conocer»⁴² y analizar el «subsuelo de creencias incuestionadas que operan tácitas a espaldas del hombre»⁴³, instaurando así el «paradigma» de la razón vital e histórica, en el que se han de «desnaturalizar» todos los conceptos con los que comprendemos la vida y someterlos a una «historización».

Esta supeditación de la razón a la vida y a la historia favorece una «genealogía de la cultura» y promueve que la cultura sea vital⁴⁴. El fracaso de la cultura moderna no tendrá solución mientras no se logre transformarla desde el fondo de las fuerzas vitales de las que se nutre. De ahí la radical importancia de los imperativos vitales⁴⁵. Ortega recurre a Nietzsche, destacando el «mar de la vitalidad primaria» y que en último término «la razón es sólo una forma y función de la vida». Por eso, «el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad». Se trata de rebasar la

⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

⁴³ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁴ Cf. SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967; ORRINGER, N. R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, ob. cit.; CONILL, J., «Nietzsche y Ortega», *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), pp. 49-60.

⁴⁵ III, 587-588; «Ensayos de crítica» (1910), II, 228-230.

razón formal en favor de una razón vital y descubrir los «valores inmanentes a la vida»: llegar hasta el nivel subterráneo del sentimiento, de la pasión y del poder (*Macht*) como «poderío» vital. Porque el pensamiento no nace de sí mismo, sino de una «potencia preintelectual».

3. LA HERMENÉUTICA DILTHEYANA DE LA VIDA HISTÓRICA

La pretensión de Dilthey fue también la superación del idealismo y del positivismo, en el intento de comprender la realidad humana. Dilthey se propone una «*Crítica de la razón histórica*», con el fin de fundamentar las ciencias de lo humano. Ortega asimila esta intención diltheyana a la kantiana de la *Crítica de la razón pura* como si se tratase de una cuestión epistemológica⁴⁶. Pero, a continuación, expone el núcleo de la filosofía de Dilthey en unos términos que rebasan los estrechos límites de la «teoría del conocimiento» y, a mi juicio, alumbran el fecundo horizonte de una hermenéutica de la experiencia vital e histórica.

Ortega cita el famoso párrafo en el que Dilthey critica precisamente la línea de la «escuela epistemológica»: «En las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón como actividad meramente intelectual. Mas mi trabajo histórico y psicológico sobre el hombre íntegro me llevó a basar la explicación del conocimiento y sus conceptos en ese hombre, en la multiplicidad de fuerzas constituyentes de ese ser que quiere, siente y representa...»⁴⁷. A continuación Dilthey alude al «método» que sigue y que consiste en referir los elementos del pensamiento «a la naturaleza total del hombre, según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia». Lo decisivo es llegar hasta el «real proceso vital», porque las preguntas filosóficas no se responden recurriendo a un «*a priori* de nuestra facultad cognoscitiva», sino «mediante un consideración evolutiva —*Entwicklungsgeschichte*, que parte de la totalidad de nuestro ser»⁴⁸.

⁴⁶ «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» (1933-1934), VI, 241; de un modo semejante también GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 7 y «Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa», *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 77-88.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁸ *Ibid.*, citando a Dilthey, Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), XVI-XVIII.

Igual que la hermenéutica genealógica nietzscheana está interesada por la *Entstehungsgeschichte*, el método de Dilthey busca descubrir el proceso real, vital e histórico, del pensamiento en sus facetas cognitivas, afectivas y volitivas. Si antes Ortega había asimilado el proceder de Dilthey al de Kant, ahora resalta que se trata de «algo muy distinto, en cierto modo, opuesto a Kant»⁴⁹. La diferencia más profunda con respecto a Kant no se debe a que investigue, además de las «condiciones intelectuales de la conciencia», también las «volitivas y sentimentales» de la «naturaleza entera del hombre», ya que también Kant estudió las distintas facultades del ánimo (*Gemüth*), a saber, la voluntad a través de la razón práctica y el sentimiento a través del juicio. La diferencia con Kant estriba en el modo de entender el estatuto de las condiciones de la experiencia y de la conciencia; para Kant, se trata de las «condiciones de la posibilidad de la experiencia», pero, para Dilthey, «la experiencia es una realidad de la conciencia», un «hecho de conciencia», y de lo que se trata es de descubrir las «condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia». Una experiencia que, como dirá Gadamer, «experimenta realidad y es ella misma real»⁵⁰. «No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia»⁵¹. No condiciones lógicas —ni siquiera lógico-transcendentales— sino fácticas o factuales de una razón experiencial.

Esta nueva actitud de Dilthey se enfrenta al «intelectualismo», que viene a ser un «prejuicio» que ha dominado la tradición filosófica: «creer que el conocimiento es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acabe en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás»⁵². Esta actitud consiste en «tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan», en las conexiones y contextos en que se dan. «El conocimiento *depende* de la voluntad y del sentimiento, como éstos de aquél». Por tanto, el conocimiento no se explica por sí solo. Aunque esta «autognosis» (*Selbstbesinnung*) parecía primero consistir en una cierta «psicología», fue adquiriendo un carácter hermenéutico, debido a que estudia la «facticidad de la experiencia», la vida del lenguaje y la historia⁵³.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁰ GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, ob. cit., p. 421.

⁵¹ VI, 245.

⁵² *Ibid.*, p. 246.

⁵³ *Ibid.*, p. 248.

Este conocimiento fundamental de la experiencia vital e histórica es el que también desarrollará Ortega en su filosofía del *raciovitalismo* (ni vitalismo ni racionalismo), que supera la «razón pura», es decir, la razón «sola y aparte», porque la razón presuntamente pura se funda en la totalidad de la razón vital e histórica. No es un irracionalismo vital, ni un puro racionalismo intelectual, sino, en todo caso, un «irónico racionalismo» de la razón vital e histórica, un «nuevo racionalismo de la vida»⁵⁴. Se encuentra aquí la base de una nueva filosofía, frente al idealismo y al positivismo, la de una hermenéutica de la experiencia vital e histórica. Precisamente en Dilthey encuentra Ortega un aliado de su tesis de que el hombre no tiene una «naturaleza» única e invariable, sino que en su textura última es histórico, tiene «consistencia» histórica⁵⁵.

Según Nelson Orringer⁵⁶, no se ha reconocido suficientemente el factor de Dilthey en el desarrollo del pensamiento de Ortega. Y, sin embargo, a partir de 1929 Ortega rehace su visión de toda la filosofía con Dilthey a la vista. A mi juicio, contando con la aportación de Dilthey y posicionándose frente a Husserl y Heidegger, la filosofía orteguiana abre un espacio nuevo para la hermenéutica de la experiencia vital e histórica.

4. TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

La transformación hermenéutica de la fenomenología que ofrece Ortega tiene la peculiaridad de no caer en la deriva ontológica, sino de radicalizar la perspectiva pre-ontológica de la hermenéutica.

Ortega entiende su enfoque de la razón vital en sentido contrario a la actitud fenomenológica, a la que considera dentro del idealismo, porque «parte de afirmar como hecho básico y de máxima evidencia, que la realidad se constituye en la *conciencia de ella*». Pero la razón vital no parte de ninguna idea y por eso ya no es idealismo. En cambio, Husserl, aunque intenta llegar a las raíces preteóricas, que tendrían que ser «vitales», por cuanto la fenomenología genética parece que quiera llegar hasta la realidad preteorética que

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 249-250, nota.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 251-252.

⁵⁶ ORRINGER, N., «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3 (2001), pp. 147-166. V. también LÉVÊQUE, J.-C., «Ortega y Dilthey», en ÁLVAREZ, L. (ed.), *Hermenéutica y acción: crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 193-218; ZAMORA BONILLA, J., ob. cit.

es el «vivir», Ortega considera que la obra que conoce de Husserl es insuficiente, porque tiene una limitación ante el gran problema de la «génesis de la Razón». No obstante, Ortega agrega⁵⁷ que se ha enterado durante la corrección de las pruebas de su escrito que Husserl dio unas conferencias en Praga en 1936 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) y, al margen de la cuestión historiográfica del asunto referido a Fink⁵⁸, lo importante filosóficamente es que, según Ortega, en esta nueva versión de lo que se presenta como fenomenología ésta «salta a lo que nunca puedo salir de ella». Tal «brinco» le resulta a Ortega «sumamente satisfactorio», porque el recurso husserliano a la «*Vernunft in der Geschichte*» consiste en «recurrir a la... «razón histórica»», que Ortega había propuesto en 1935, en *Historia como sistema*. Si se quiere seguir hablando de fenomenología, no hay más remedio que reconocer que se trata de una transformación hermenéutica de la misma a través de su «historización». La *Vernunft in der Geschichte* completa las aportaciones de la *Vernunft im Leben* y la *Vernunft im Leibe*, conciliando las inspiraciones nietzscheanas, diltheyanas y tardo-husserlianas, en una hermenéutica raciovitalista.

Para indagar las bases pre-racionales del conocimiento y, correlativamente, dar con una forma de realidad pre-teórica, Ortega creyó encontrar en el método fenomenológico un buen aliado, puesto que la lógica y la psicología no bastan para desvelar el trasfondo vital de la propia razón⁵⁹. Pero tampoco le resultó suficiente la fenomenología, de ahí que tuviera que corregirla. Pues la fenomenología no es plenamente aprovechable en cualquiera de sus formas, sino que hay que rectificarla en aquellos aspectos que nos hacen caer de nuevo en excesos idealistas, por ejemplo, la reducción y el modo cartesiano de entender la conciencia; de la fenomenología interesa muy especialmente su afán por atenerse a las cosas mismas y llegar a los datos radicales y últimos, superando todo estorbo o construcción⁶⁰.

Pero, según Ortega, la fenomenología no ha llegado —como era su propósito— a las raíces preteóricas, vitales, del conocimien-

⁵⁷ VI, 28-29, nota.

⁵⁸ V. SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Qué es conocimiento* (QC), Revista de Occidente / Alianza, Madrid, 1984, p. 144; cf. «¿Qué es conocimiento? (Trozos de un curso)» (1931), IV, p. 584.

⁶⁰ V. SAN MARTÍN, J., «Tres análisis fenomenológicos orteguianos», *Revista de Estudios Orteguianos*, 21 (2010), pp. 9-26.

to; sigue pendiente, pues, «el gran problema de la «génesis de la Razón»»⁶¹. A mi juicio, Ortega contribuye a la transformación hermenéutica de la fenomenología, que adquiere los rasgos de una hermenéutica de la facticidad ejecutiva y avanza mediante otra analítica de la facticidad en el descubrimiento de la génesis estructural de la razón⁶². Ortega cree haber logrado una nueva analítica más radical, que resuelve de otro modo el problema kantiano de la crítica: en vez de «crítica de la razón pura» una analítica fenomenológico-hermenéutica de la razón impura (vital e histórica).

Por ejemplo, Ortega lleva a cabo una hermenéutica genealógica de la pregunta por el ser, que tiene componentes biológicos y pragmáticos: «La faena de pensar es, pues, siempre una reacción ante una realidad presente previa. O lo que es lo mismo; pensar es interpretar la realidad»⁶³. ¿Por qué se necesita el ser? A juicio de Ortega, «ni la psicología ni la lógica nos iluminan». En su afán de superar el «intelectualismo», Ortega sitúa el origen del esfuerzo por el que buscamos y pensamos el ser en una exigencia de nuestra «existencia preintelectual»; «el origen de toda pregunta por el ser» está en que necesitamos anticiparnos y saber a qué atenemos mediante un «esquema» que nos dé cierta «seguridad vital». He aquí el origen vital y pragmático de la pregunta por el ser; de la vida surgen todos los problemas metafísicos, en la razón vital tienen sus raíces⁶⁴.

Ortega ofrece así una alternativa filosófica a Heidegger, pues constituye otra salida en el proceso de transformación de la fenomenología, que habrá que discutir si es mejor o peor, pero que no puede menospreciarse ni medirse desde los presuntamente inmunizados parámetros heideggerianos. A través de esta transformación mediante una analítica hermenéutica, la fenomenología de la esencia ha pasado en Ortega al nivel de la facticidad de la vida, favoreciendo una línea filosófica que cabe calificar de «*hermenéutica de la vida*» y que, a mi juicio, prosigue más la inspiración de Nietzsche y Dilthey que la de Heidegger⁶⁵.

⁶¹ VI, 29, nota.

⁶² V. CONILL, J., «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica», en SAN MARTÍN, J., (ed.), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 297-312.

⁶³ QC, p. 117; VIII, 425.

⁶⁴ QC, pp. 149-158; IV, 586-593 y VIII, 447.

⁶⁵ V. ORRINGER, N., *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, CSIC / Instituto Luis Vives, Madrid, 1984; «La crítica de Ortega a Husserl y a

La revisión orteguiana de la fenomenología incluye, pues, también la propuesta de una alternativa a la ontología heideggeriana, en favor de un análisis hermenéutico de la experiencia fáctica de la vida. Aquí se produce una pugna filosófica de fondo entre la deriva heideggeriana hacia la radicalización ontológica y lo que me parece que constituye una proto-hermenéutica de la experiencia, que no acepta la primacía de la experiencia del ser, sino que parte del polifacético saber vital, del sabor miriádico de la vida, el *Lebensgefühl* (en lo que, al parecer, convergen Nietzsche, Natorp, Simmel, Dilthey y Misch). Heidegger toma el análisis/o interpretación/ de la vida en función del Ser. Pero esto es ya enturbiar la cuestión, porque el Ser es sólo ya una interpretación de la vida⁶⁶, una invención, que nos remite a la fantasía y a Nietzsche. Porque fue éste quien puso radicalmente en cuestión el concepto «ser», lo que no hizo Descartes, ni tampoco Heidegger, según Ortega. También Gadamer cree que el más radical planteamiento crítico con respecto al problema del ser, hasta la reflexión heideggeriana, proviene de Nietzsche.

Este análisis de la vida constituye una «pre-ontología»⁶⁷, porque el hombre no es naturalmente un ontólogo. El tránsito a la ontología es una posibilidad, pero no es una necesidad y, en todo caso, arranca de un nivel previo, pre-ontológico, que es la hermenéutica de la facticidad de la vida humana, cuyo dinamismo experiencial es originariamente interpretador: incluso el ser es una interpretación, como puso de manifiesto la hermenéutica genealógica nietzscheana y, a su modo, también la orteguiana. El acceso primordial a la vida es hermenéutico, de carácter pre-ontológico, un acceso experiencial a la facticidad vital e histórica.

5. HERMENÉUTICA DESDE LA CIRCUNSTANCIA VITAL E HISTÓRICA

Una de las fuentes del pensamiento orteguiano —como del nietzscheano— fue la nueva biología. Ésta reconoce que para estudiar un animal es preciso reconstruir antes su paisaje, definir

Heidegger: la influencia de Georg Misch», *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 147-166; CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J., «Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte», MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (eds.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), p. 22; IX, 1018.; ORTEGA Y GASSET, J., «Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte», MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (eds.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), p. 26.

⁶⁷ ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

qué elementos del mundo existen vitalmente para él. Pues cada especie tiene su «escenario natural». Por su parte, el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo. Cada pueblo y cada época operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos «humanos» y dentro de estas posibilidades cada individuo también ejecuta su propia selección de perspectivas.

Esta «doctrina del paisaje vital» es decisiva para la comprensión histórica, que consiste —según Ortega— en «una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas». Y el «horizonte» es un elemento del paisaje, y representa el dato de su amplitud. Cuando la vida que queremos entender nos es distante y enigmática, el método será comenzar por fijar su horizonte⁶⁸. Esto mismo es lo que hará explícitamente una hermenéutica como la gadameriana en *Verdad y método*⁶⁹.

Del mismo modo que la hermenéutica, en general, Ortega adopta una visión holista frente a la atomista en el estudio de la realidad de la vida, tanto en la «biología animal» como en la «histórica»⁷⁰. De hecho, cuando se plantea el problema de qué es el «objeto histórico» no le parece que cualquier trozo o fragmento de la vida (una creencia religiosa, una fórmula jurídica, el asesinato de César, etc.) tenga suficiente entidad como para considerarlo ya «realidad histórica», dado que «en lo viviente es el todo antes que las partes» y al margen del todo las partes no tienen «sentido». La ausencia de la perspectiva holista, que es la más adecuada hermenéuticamente, es lo que ha provocado que «fenómenos secundarios de pseudovitalidad [fueran] interpretados como prototipos de vida primaria». Ortega pone el ejemplo del «darwinismo», que hace de la adaptación, que es una «función secundaria», «la función vital por excelencia»⁷¹.

En lugar de «datos», Ortega defiende «el principio de los «ámbitos o círculos culturales»» (*Kulturkreise*), que Leo Frobenius introdujo en la etnología y Spengler en la historia. En esta perspectiva, más cercana al holismo hermenéutico, cada elemento hay que interpretarlo como un «síntoma» cultural. La actitud hermenéutica de Ortega prosigue también a través de las dos correcciones que introduce en esta visión holista, criticando la tendencia que condu-

⁶⁸ «Las Atlántidas» (1924), III, 750 y ss. (cita en p. 754).

⁶⁹ GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, ob. cit., pp. 309-310, 372 y ss.

⁷⁰ III, 758.

⁷¹ VI, 758; también VI, 376.

ce al «relativismo» y la consideración cerrada de las culturas como si fueran «entidades independientes entre sí». Tanto la superación del relativismo como la relación entre las culturas se asemejan a ciertas características de la hermenéutica gadameriana, como la «fusión de horizontes»⁷².

La defensa orteguiana de la pluralidad de las formas y de la heterogeneidad de los espíritus, que es muy propia de la hermenéutica, implica un reconocimiento de la realidad fáctica, distinguiéndola del mundo ideal. Hay, pues, una aceptación del fenómeno de la pluralidad de hecho, que conlleva una ampliación del horizonte vital y cultural. Pero este ineludible «sentido histórico» no ha de inhibir el ejercicio de la capacidad de «distanciarse» para entender mejor, iluminar e interpretar críticamente el «sentido» de lo que compone la vida humana, incluso «dilatarse» las perspectivas hasta intentar «entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido»⁷³. Ortega propone un juego de distancias en el que puede ejercerse la comprensión crítica: acercarnos para descubrir el sentido, pero también distanciarnos para poner de relieve la diferencia y el pluralismo⁷⁴.

Por tanto, la razón histórica, según Ortega, ha de avanzar en dos direcciones, que componen su hermenéutica histórica: en lo que denomina la «psicología de la evolución» y en la «valoración» de las culturas. En la «psicología de la evolución» se trata de reconstruir los sistemas de categorías de la mente humana que históricamente han aparecido. Por otra parte, hace falta una valoración de las diferentes culturas, lo cual supone haber comprendido la aportación de cada una de ellas al sentido de la vida humana, un aspecto que ha recibido un especial tratamiento en algunas hermenéuticas contemporáneas⁷⁵. A través de este ejercicio de valoración en virtud de la razón histórica se están reconociendo las culturas como fenómenos históricos, pero, a la vez, un cierto «más allá», en términos orteguianos, un «trasmundo absoluto», que puede adquirir el sentido de un «ideal sobrehistórico». Así, la reflexión hermenéutica en la versión orteguiana es capaz de libertarnos de

⁷² GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, ob. cit., pp. 377, 453 y 477.

⁷³ III, 770.

⁷⁴ Parecido a la capacidad de distanciarse de la comprensión reflexiva de APEL, K. O., *Transformación de la filosofía*, ob. cit., II, pp. 209-249.

⁷⁵ V., por ejemplo, TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, F.C.E., México, 1993.

la limitación histórica, precisamente transformando la razón pura en razón histórica⁷⁶.

Según Ortega, la metodología del conocimiento de la vida — de la realidad viviente—, que hace posible las ciencias humanas, es la «hermenéutica»⁷⁷. Parece pronunciarse en un sentido semejante al que atribuye a Dilthey, a quien considera defensor de una hermenéutica como ciencia general de la interpretación, una teoría general de la realidad de la vida humana y del conocimiento «vital». La versión orteguiana de esta hermenéutica de la vida humana parte de las situaciones vitales y de la expresividad humana a partir de tales situaciones. De tal manera que el carácter en que consiste el mundo queda expresado con el término orteguiano «*circunstancia*»: el conjunto de lo que nos está afectando e importando y frente a lo cual tenemos que hacer nuestra vida⁷⁸. El mundo «*consiste*» en circunstancias, más que en «cosas», pues «cosa» es ya una «interpretación» de la realidad, que resulta «cómoda y esquemática», pero que no hay razón para convertirla en canónica, a pesar de que la ciencia natural haya proseguido esa cosificación, dado que «la misión de la ciencia no es ser nuestra intérprete ante la auténtica realidad»⁷⁹. Pero tampoco la interpretación ontológica del mundo expresa el mundo en su «realidad original y pristina». Para evitar los equívocos, Ortega prefiere recurrir al término «circunstancia» para aludir al «mundo en que vivimos». El hombre está siempre en una circunstancia, ese es «*realmente*» su mundo originario y lo que hay que mostrar es cuál es el papel del cuerpo humano en esa nueva forma de entender la «realidad radical» como circunstancia vital e histórica⁸⁰.

A través de esta radicalización hermenéutica, Ortega está buscando una nueva forma de abordar la realidad humana, que no esté sometida a los esquemas de la física, ni de la lógica, ni de la ontología, sino que esté en consonancia con la razón vital, histórica

⁷⁶ III, 772-773.

⁷⁷ «Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]», IX, 60.

⁷⁸ IX, 744.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 746.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 756-757.

y narrativa⁸¹. En este sentido, ya Ramiro Flórez destacó el carácter hermenéutico de la proyectada «historiología» orteguiana⁸².

El modo hermenéutico (antes que ontológico) de entender la razón es congruente con la propuesta orteguiana de reforma del concepto de «ser», que conduce a una transformación hermenéutica del pensamiento, ya que acaba entendiendo el ser como una interpretación de la realidad. De ahí que Ortega se distanciara de la concepción tradicional de la metafísica ontológica, basada en la lógica que no es más que una invención o proyección utilitaria, y se abriera a un nuevo modo de pensar, radicado en las metáforas como medio de auténtico conocimiento, un estilo de pensamiento que caracterizaba la nueva filosofía hispánica⁸³. A mi juicio, esta peculiaridad forma parte de la hermenéutica genealógica que, a su modo, recupera Ortega de Nietzsche.

Ortega insiste en el carácter metafórico de los conceptos, porque en el fondo la metáfora es «un instrumento mental imprescindible»⁸⁴, es «una forma de pensamiento» ineludible, como ya mostró la genealogía hermenéutica de Nietzsche. Necesitamos las metáforas para pensar, de ahí que «además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección»⁸⁵. El pensamiento metafórico se ha ido configurando «según el orden de las urgencias biológicas». Por tanto, «el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo»⁸⁶. Como en Nietzsche, la metaforización está radicada en los procesos corporales.

Del mismo modo que la hermenéutica contemporánea, Ortega también defiende el «primado de la razón práctica»⁸⁷. Y por eso lo primero es reconocer que estamos «ya ahí» viviendo, complicados en el vivir. «Primero es vivir; luego, filosofar. Se filosofa desde dentro de la vida». Y la base desde la que se filosofa será la «experiencia de la vida». Desde esta perspectiva, el carácter hermenéutico de Ortega está ligado, a mi juicio, a lo que se ha

⁸¹ *Historia como sistema*, VI, 71; *La razón histórica*. [Curso de 1940], IX, 552-558; CONILL, J., «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset», *Isegoría*, 46 (2012), pp. 167-192.

⁸² FLÓREZ, R., «Historiología y hermenéutica en Ortega», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987), pp. 69-91.

⁸³ ABELLÁN, J. L., ob. cit., pp. 123, 126 y 140.

⁸⁴ «Las dos grandes metáforas» (1924), II, 505 y ss.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 508.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 512.

⁸⁷ *La idea de principio en Leibniz*, IX, 1114.

titulado en alguna ocasión como su «radicalismo»⁸⁸, tras una serie de experiencias filosóficas a lo largo de la historia y confiando en haber logrado un cierto «progreso en el filosofar»⁸⁹.

El posible progreso filosófico puede consistir en descubrir nuevos niveles, que superen las limitaciones e insuficiencias de las otras maneras de afrontar los problemas. Esa posible «escala de niveles» que suministran las experiencias filosóficas sigue una «dirección subterránea», pues «cada nuevo nivel es un estrato más hondo de los problemas filosóficos», hasta llegar a sus «raíces». Y en este contexto de radicalismo filosófico Ortega critica la «confusión» engendrada por Heidegger, porque «no es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser»⁹⁰. Además de considerar éste un concepto exorbitado, Ortega creía que el modo de plantearlo Heidegger en *Ser y tiempo* era «una vía muerta». Había, pues, que replantear el problema del ser de un modo más radical. ¿Cómo? No seguir buscando los sentidos del ser, sino partir de un nivel previo: el análisis de la vida humana, que, dada su peculiaridad, tiene carácter hermenéutico, será, pues, una analítica hermenéutica del fenómeno del vivir humano. Y en este contexto puede entenderse más certeramente la expresión de Ortega con respecto al abandono de la fenomenología como el comienzo de un enfoque transformador de la misma.

Ortega se afianza en el fenómeno básico de todo su pensamiento que es la «vida humana» en su ejecutividad, no la «conciencia de», ni la pregunta por el ser. «Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que es el contorno»⁹¹. La relación primaria no es la conciencia, sino que lo que hay primordialmente es el vivir humano. Por eso, «el estudio de la vida humana», la «*biognosis*», estudia en el acontecimiento «*vida*» toda otra realidad tal cual le es dada a cada cual, «como presencia, anuncio o síntoma», lo cual abre un horizonte de interpretaciones vitales e históricas, por tanto, el sentido hermenéutico. Esta «hipogea radicación», según Ortega, es lo que le separa de Heidegger, porque, aun teniendo en común el haber partido de la «realidad viviente humana», «no es de recibo que parta de atribuir, sin más, al hombre lo que denomina «*Seinsverständnis*», «comprensión del

⁸⁸ IX, 1116.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1117.

⁹¹ *Ibid.*, p. 1120, nota.

ser»»⁹². En realidad, Ortega rebasa el orden del ser y plantea el problematismo de la vida humana de un modo más radical: «todo está en crisis». En nuestra circunstancia vital e histórica todo se ha vuelto «equivoco, cuestionable y cuestionado», incluso la fe en la «cultura» y en la «razón», todo se volatiliza. De ahí «la forzosidad de extremar el radicalismo filosófico», porque hasta los puntos de apoyo más firmes «se han tornado tremulentos»⁹³. La filosofía se convierte en una hermenéutica que consiste en sospechar de los presuntos «cimientos», que parecían últimos e incuestionables, e ir «por debajo» hasta los presupuestos y condiciones fácticas —ejecutivas— de la vida humana. La actividad filosófica de descubrir las raíces es como la tarea perenne de Sísifo, según Ortega, quien remite a Nietzsche, para recordar que Sísifo —de *sophós*— quiere decir «el sabio, *Sapiens*», «el que distingue de «sabores»», «el catador», el que tiene «buen gusto»⁹⁴. Precisamente un tipo de saber más básico que el de la erudición y la ciencia, porque es el saber hermenéutico a partir de la experiencia de la vida. Este saber desde la raíz sigue siendo metafórico, pues «toda lengua es metáfora», «toda lengua está en continuo proceso de metaforización»⁹⁵. También la filosofía y, todavía más consciente de ello, su versión hermenéutica a partir de la genealogía nietzscheana. Y ahí está una de las características de su radicalismo, que, a mi juicio, va más en la dirección hermeneutizadora que en la ontologizadora de la «facticidad».

Para concluir, podemos afirmar que en Ortega no sólo se producen resonancias hermenéuticas, sino que cabe descubrir la dimensión hermenéutica de su pensamiento ya en las *Meditaciones del Quijote*⁹⁶, a diferencia de las interpretaciones fenomenológicas. En esa obra se encontraría una analítica de la existencia humana, en la que se vinculan fenomenología y hermenéutica, por tanto, cabría hablar de una fenomenología hermenéutica. En ella se trata de comprender el sentido en cada circunstancia mediante una interpretación vital. Pues, aun contando con los estudios historiográficos de Javier San Martín sobre los cambios en la argu-

⁹² *Ibid.*, p. 1121. En estos aspectos ya insistió FLÓREZ, C., «Arqueología y hermenéutica en Ortega», en SAMANIEGO, M. y ARCO, V. del (eds.), ob. cit.

⁹³ *Ibid.*, p. 1125.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 1127.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1129.

⁹⁶ V. CSEJTEI, D., «La dimensión hermenéutica de las *Meditaciones del Quijote*», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), ob. cit., pp. 47-63.

*mentación orteguiana para criticar y superar la fenomenología*⁹⁷, lo decisivo sería el problema filosófico de fondo, que, a mi juicio, podría resolverse entendiendo que en Ortega se produjo una fecunda transformación hermenéutica de la fenomenología, en la que siguió operando una cierta influencia neokantiana⁹⁸, que condujo a una analítica de la facticidad de la experiencia vital e histórica⁹⁹.

⁹⁷ SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2012.

⁹⁸ V. MORÓN, C., ob. cit.; VILLORIA, C., «La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz*», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 6 (2003), pp. 133-167.

⁹⁹ También han destacado la orientación hermenéutica LLEDÓ, E., «Ortega: la vida y las palabras», *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 55-75; MARTÍN, M., «Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset», en ÁLVAREZ, L. X. y SALAS, J. de (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, pp. 241-253; DOMINGO MORATALLA, T., «José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica», en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410; y CASTELLÓ, J. C., *Hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.

III

TEMAS ORTEGUIANOS

Perspectiva y el método de salvación en Ortega

JAIME DE SALAS

Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Para cualquier conocedor de la obra de Ortega, los términos perspectiva y salvación remiten de una forma inmediata a *Meditaciones del Quijote*. En el presente trabajo, queremos valorar lo que significa y aporta dicha obra al pensamiento de Ortega. Mantendremos que dicha obra debe ser valorada no tanto porque en ella se encuentra un desarrollo de las categorías de la vida, semejante a la que aparecerá posteriormente o porque la conciencia de la historia todavía no se apoya en la distinción entre ideas y creencias. Lo que será permanente en el conjunto de la obra de Ortega es la voluntad de salvar las circunstancias propias y la conciencia de que hay que contar con el hecho de que todo pensamiento se hace desde una perspectiva y esto lo logra *Meditaciones del Quijote* de una forma ejemplar. Nuestra tesis es que estos conceptos y la forma de trabajar que entrañan recorren la obra de Ortega en su totalidad, modulándose de maneras diferentes según los casos. Y ello determina que el método de la salvación contribuya a la obra de Ortega.

El concepto de salvación admite dos acepciones distintas pero en el caso de Ortega complementarias. Por las dos uno tiene que vivir en claridad respecto a la época en la que le ha tocado vivir y respecto al proyecto de vida que ha elegido llevar a cabo en ella. Pero la una pesa de una forma que pudiéramos llamar material en la medida en que se trata de saber a que atenerse en este contexto. Habría que llegar a los conceptos apropiados para entender la propia época como quería Hegel y reconocer y respetar la inclinación profunda por la que uno se define a favor de unos valores y no de otros. Pero también cabría una consideración más formal que tendría en cuenta la dedicación y entrega que la salvación requie-

re. Se trata de orientar el pensamiento de acuerdo con la propia perspectiva renunciando a la repetición de tópicos. Tendremos la oportunidad de apreciar la importancia de esta segunda dimensión de la salvación.

En lo que respecta a la perspectiva se impone distinguir entre la conciencia lata de que todo pensamiento se desarrolla en un contexto histórico y social, la tesis de que todo conocimiento debe entenderse desde la perspectiva de quien lo ha hecho —lo que pudiéramos llamar un perspectivismo epistemológico—, la práctica de atender a la perspectiva de un pensador para entender su pensamiento —es decir, un perspectivismo metodológico—, y la tesis de índole ética por la que el individuo debe atender a su propia perspectiva y orientar su vida de acuerdo con ella. En el pensamiento del joven Ortega es claro que esas cuatro tesis van unidas y se puede decir atendiendo además al gran trabajo de Rodríguez Huéscar que Ortega entra en la filosofía a través de la noción de perspectiva en la medida en que se puede observar en sus trabajos iniciales una atención sostenida a dicha noción. La misma noción de salvación que se relaciona en *Meditaciones del Quijote* con el desarrollo de la propia perspectiva puede entenderse tanto como sugiere Marías como el reconocimiento de la racionalidad de los fenómenos o como la justificación del intelectual y de su lector, o incluso la del hombre público embarcados en la tarea de la regeneración de la sociedad española.

Desde el punto de vista de un estudioso de la obra de Ortega, sin embargo, corren distinta suerte las cuatro tesis en el curso de la misma. En Ortega y en prácticamente toda obra intelectual se da la conciencia lata de que todo pensamiento se desarrolla en un contexto histórico y social que se concreta en alusiones concretas en determinados momentos del texto. Por ello la primera acepción de perspectivismo no tiene mayor importancia por obvia. En cambio aquellos que hemos dado en llamar perspectivismo metodológico, epistemológico y ético tienen desarrollos muy dispares en el pensamiento de Ortega. La perspectiva como método va a ser una constante en la obra de Ortega y dará lugar a algunas de sus aportaciones más interesantes; la perspectiva como cuestión epistemológica después de *El tema de nuestro tiempo* dejará de ser una cuestión central y se reformulará dentro del curso de la obra madura; finalmente, la dimensión ética de la perspectiva se desarrolla y se enriquece como continuación de las intuiciones de *Meditaciones del Quijote* que Ortega redactó con 30 años.

¿Cómo valorar este perspectivismo dentro del desarrollo del pensamiento de Ortega? Para preparar este artículo revisé más de

1.175 páginas de la reciente edición de *Obras completas* de Ortega que serían los textos más importantes, aproximadamente el 12% de las mismas, y desde este punto de vista se puede afirmar que lo que provisionalmente llamamos el método de la salvación de la perspectiva tiene una importancia cuantitativa. Pero creo que se debe matizar la respuesta. El perspectivismo y la salvación de la circunstancia constituyen un punto de referencia permanente dentro del pensamiento de Ortega. Si sus lecturas de otros autores influyen sobre él, paralelamente se aprecia una preocupación por fijar, desarrollar y justificar su figura y su pensamiento que constituye una constante de su obra y que se consolida en las formas de perspectivismo que hemos indicado. En una medida apreciable, Ortega trabaja conscientemente sobre su propio pensamiento desarrollando intuiciones que permiten formulaciones teóricas que se encuentran avaladas por su propia experiencia. Ello le presta calidad a un pensamiento que une a las justificaciones teóricas de rigor una experiencia que le presta relevancia y envergadura. Desde luego para comprender la génesis y parte de la evolución de su pensamiento este punto de vista es imprescindible.

Ello no obsta para que gran parte de su obra se realice en otro contexto, como presentación y aclaración de un relato histórico (*En torno a Galileo, La idea de principio en Leibniz*, por ejemplo), o desde una descripción de la coyuntura social (*La rebelión de las masas*). Determinadas tesis requieren formulación y demostración abstractas (*Ideas y creencias*) e incluso nuestro autor parte de distinciones generales como vida interindividual y vida social (*El hombre y la gente*). Claramente para una discusión pormenorizada de conceptos centrales a las Humanidades el recurso a la perspectiva no tiene el mismo recorrido que una presentación más abstracta. Y ello se aprecia en la misma recepción del pensamiento de Ortega donde predominan la atención a tesis y fuentes antes que atendiendo al itinerario que sigue su pensamiento. Por lo general el método de la salvación resulta demasiado sintético y en última instancia dependiente de las decisiones del autor que puede interpretar su propia perspectiva de muchas maneras distintas y no tanto porque falte a la verdad sino porque valore unas dimensiones de la experiencia por encima de otras.

Entonces, ¿se puede hablar de un método de la salvación? Desde luego no en el mismo sentido en que se habla del método fenomenológico, hermenéutico o dialéctico, que aún admitiendo muchas variantes parten de unos principios sistemáticos muy consolidados. Es más, la reconstrucción de una perspectiva puede exigir el uso de distintos métodos consagrados por la filosofía.

Pero sí es cierto que hay unos presupuestos que gobiernan el proceder de Ortega y que permiten llegar a la aclaración buscada. En ese sentido, coincide el perspectivismo metodológico con el llamado método de Jericó aunque éste se puede aplicar a temas que se plantean sin hacer referencia a la perspectiva individual: la filosofía o la caza.

¿Cuáles son estos presupuestos que gobiernan la práctica de un perspectivismo metodológico?

1. La comprensión de una obra o de una trayectoria requiere que se tenga en cuenta la circunstancia de su autor.

2. La circunstancia influye de muchas maneras pero siempre a través de la perspectiva del individuo.

3. Las realidades últimas son perspectivas compenetradas con su mundo.

4. La reconstrucción de una perspectiva implica la totalidad del mundo del sujeto pero de hecho sólo es practicable en la medida en que se distinga lo principal y lo accesorio en ella.

5. En la práctica, el perspectivismo metodológico apunta a una variedad de factores que inciden en mayor o menor grado en cada caso: la situación moral y social de la sociedad, el proyecto de vida del autor en cuestión, la evolución general de la cultura, el nivel de vida, el cambio tecnológico, la situación de la ciencia, etc. A ello se pueden añadir consideraciones de orden psicológico de más importancia en unos casos («Velázquez») y prácticamente inoperantes en otros («Vives»).

6. En la medida en que la perspectiva es práctica pesan unos componentes éticos que se concretan en la vocación.

7. La reconstrucción de una perspectiva es siempre hipotética y falible, pero produce una comprensión que no se alcanza con métodos puramente cuantitativos.

8. La perspectiva del intérprete se desarrolla en la confrontación con otras perspectivas. La reabsorción de la circunstancia puede llegar a ser simultáneamente un acto de aprehensión de otras perspectivas y la constitución de la propia. Esto es crucial en el caso de la génesis de la obra de Ortega.

Por otra parte, en las 1.175 páginas de textos que son relevantes para nuestro tema se impone una distinción. De la misma manera que algunos de dichos textos se refieren a la obra entera de Ortega y dan el sentido que para su autor tiene, también en los textos que comentamos hay los que se limitan a trabajar en el contexto de la perspectiva dando por supuesto lo conseguido en los textos que pudiéramos llamar cardinales. Estos serían la primera y segunda parte de las *Meditaciones del Quijote*, el «Prólogo a una edición

de sus *Obras*», «Prólogo para alemanes» y «Pidiendo un Goethe desde dentro». A ellos añadiría los trabajos sobre Baroja, Renan, los complementarios sobre Goethe, «Estética en el tranvía», «Muerte y resurrección» y los estudios sobre Velázquez que aportan aclaraciones importantes. En un tercer rango desde el punto de vista de nuestro tema, entiendo que los estudios sobre Goya, Vives, Mirabeau, Azorín así como «Memorias de Mestanza» son importantes. Por lo general el lector es consciente que la salvación se logra en la medida en que el autor y el lector sabe a que atenerse y ello lleva a una forma de confrontación con otra perspectiva. Pero hay un cuarto grupo de estudios en los que la atención a la perspectiva del otro resulta más impersonal: así sucede con los trabajos dedicados a Dilthey o a Maura y en conjunto con aquellos que tratan la figura de Leibniz. Prevalece más bien una perspectiva abstracta.

2. PERSPECTIVA Y SALVACIÓN EN LA GÉNESIS DE LA OBRA DE ORTEGA

En la obra temprana de Ortega se puede observar una progresión en muchos de sus escritos más significativos hacia la fundación de la teoría de la perspectiva tal y como se encuentra formulada en las *Meditaciones del Quijote*. Al tiempo, la constitución de la perspectiva propia figura implícita y a veces explícitamente como el objetivo de sus reflexiones. Es un proceso que estudió detalladamente Rodríguez Huéscar en *Perspectiva y Verdad*. Desde luego, la perspectiva de Ortega es dialéctica en el sentido que llega a sus propias posiciones como respuesta a otras que aún siendo acertadas en determinados puntos resultan insuficientes. Así se puede apreciar la reconstrucción de la perspectiva de «Renan» que introduce al tiempo una brillantísima teoría de la verosimilitud y una voluntad de superar unos convencionalismos que por otra parte serían necesarios en la sociedad española. Este trabajo apunta a una teoría más vinculante en lo que respecta a la verdad como será la que defienda las *Meditaciones del Quijote*.

Es extraordinariamente importante el conjunto de trabajos en parte inéditos que realiza Ortega sobre la persona de Baroja y que en su conjunto constituye también una reconstrucción de la perspectiva¹. Lo importante a mi juicio es que constituyen la antesala de la posición de *Meditaciones del Quijote* en lo que respecta a la

¹ Me refiero ante todo a textos sobre Baroja que aparecen en *El Espectador I* y en los inéditos del volumen VII de las *Obras completas* como textos de 1912, un año antes de la redacción de *Meditaciones del Quijote* si nos atenemos a las palabras del propio Ortega.

perspectiva. Recalcaría varios extremos dejando otros en el trasfondo² aun cuando pongan de manifiesto la continuidad entre los dos trabajos:

1. Para Ortega, Baroja tendría razón en su rechazo de la sociedad española contemporánea. En esto coincide con su generación, a la que denomina Ortega como «Hércules bárbaros» (VII, 286). En las *Meditaciones del Quijote*, en la «Meditación preliminar», Ortega hace un retrato de la España de la Restauración tan negativo como el de Baroja.

2. Sin embargo, Ortega estaría buscando una superación de dicho estado: «hace falta no sólo haber sido primero un héroe capaz de hacer una negación trágica, sino ser después un robusto afirmador, un poderoso artífice, un constructor» (VII, 288). Para ello distingue entre sensibilidad e ideología: «esa conciencia que hoy tenemos de la obra y que faltó a su autor es una conciencia ideológica, intelectual. Ahora bien, salvo prodigiosas excepciones, el poeta es un genio poético pero no un genio intelectual. Supera su época emocionalmente pero vive la ideología común a la minoría más culta de su época» (VII, 300). La sensibilidad de Baroja está fundada en la situación real de la sociedad española pero ideológicamente se encuentra en el siglo pasado mientras que Ortega ambiciona fundamentar una ideología constructiva como de hecho hará sobre todo en la «Meditación preliminar». Incluso entiende Ortega que no se le puede tomar en serio en sus críticas.

3. El resultado de las dos primeras partes de las *Meditaciones del Quijote*³ será una reconciliación con el propio mundo. La salvación se realiza mediante el uso de la teoría del concepto. En cambio en la obra «Baroja, el can» la separación y el desprecio del mundo es definitiva (VII, 289 y ss.). El escritor vasco no puede terminar como Ortega la «Meditación preliminar» hablando de su

² Por ejemplo, la noción de crítica que anticipa *Meditaciones del Quijote*. Compárese VII, 272 con I, 747; las nociones de amor intelectual y de posibilidad de VII, 305 y 318 así como II, 238 y 254 también con I, 747. La afirmación del yo del autor con la reabsorción de la circunstancia: VII, 318 con I, 756.

³ Por eso he arguido que la tercera parte, la «Meditación primera», tiene un contexto distinto de las dos primeras. No se deriva de ella más que un sentimiento trágico frente al esfuerzo dramático que defiende la primera y segunda parte. SALAS, J. de, «Sobre la génesis de las *Meditaciones del Quijote*», *Revista de Occidente*, 156 (1994), pp. 77 y ss. Es cierto que ya se da en este contexto del estudio de Baroja la apreciación de Cervantes como quien reconcilia dos sensibilidades distintas, la noble y la del pícaro (II, 260).

corazón como «lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo» (I, 794).

*Es muy importante que dicho análisis se realiza desde la exigencia de una perspectiva, la de Ortega, que entra en el mundo de la crítica buscando unas exigencias que la obra de Baroja solo satisface parcialmente pues esto es lo que va a dar la pauta de lo que debe conseguir las Meditaciones del Quijote*⁴.

El gran logro de esta primera época se encuentra en *Meditaciones del Quijote*, quizá el texto más comentado de Ortega. No me detendré en él más que para resaltar que se trata de una obra que no sólo reivindica la perspectiva de una forma abstracta sino que procura indicar el camino por el que el autor o el lector pueden tomar posesión de la suya propia. La «Meditación preliminar» con su apología del concepto apunta a lo segundo mientras que la primera parte formula las tres tesis decisivas:

«¿Cuando nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?»

«La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre».

«Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo» (I, 756 y ss.).

Estas afirmaciones son centrales en un proyecto intelectual que de una forma explícita busca la orientación del hombre medio en su mundo. En realidad, se puede apreciar que la perspectiva del autor o del lector se dilataría gracias a la confrontación con otras perspectivas, entre ellas la de Baroja.

No quiero detenerme en los pormenores de la obra pero si insistir en dos puntos: el gran acierto de Ortega es pasar de un nivel de exposición y crítica de teorías correspondiente al mundo académico al nivel más próximo desde el que el individuo se produce en el conjunto de la realidad social del momento. En este contexto, lo importante es la virtualidad del pensamiento para el desarrollo de la vida del ciudadano. La cultura ha de auxiliar a éste en el contexto de su acción cotidiana. Desde este punto de vista la interpretación del Quijote es secundaria a una conciencia de que el individuo en una sociedad moderna tiene más que ciencia, opiniones que

⁴ Sobre todo, la tesis de que la acción del intelectual debe ser una actividad felicitaria que se justifica ante los ojos de quien la realiza (II, 228), la cual se expone de manera más pormenorizada en «Muerte y Resurrección» del mismo momento (II, 287).

se prestan a un trabajo consciente de validación por parte del individuo mismo. El contexto social y político más que puramente académico impone una necesidad de claridad que se sigue dando en las sociedades actuales. Desde este punto de vista la orientación de las dos primeras partes de la obra se puede aplicar a distintos escenarios sociales y no se restringe a la España de la Restauración. La oportunidad de estos planteamientos sigue hoy vigente.

En lo que respecta al lugar de este texto en el desarrollo de la obra de Ortega, me parece importante recalcar no sólo que se encuentra anticipada por los escritos anteriores como los dedicados a Baroja, sino que también la obra de Ortega de los próximos diez años puede entenderse como un desarrollo de lo conseguido en las *Meditaciones del Quijote*. De una manera taxativa constituye el hilo que seguirá una parte importante de la obra de Ortega hasta *La rebelión de las masas*. La obra inmediatamente posterior abunda en aspectos distintos de esta obra que podemos denominar matriz. Así *El Espectador* recoge el proyecto inicial de las salvaciones si bien «Las confesiones» iniciales de los primeros dos tomos no tienen la importancia que las dos primeras partes de las *Meditaciones*. *El tema de nuestro tiempo* acierta a plantear el problema de cultura y vida no desde el punto de vista de quien pretende situarse dentro de un contexto determinado y por tanto en primera persona, sino más bien como una tensión inherente al desarrollo de la historia de la cultura occidental que se resuelve apelando a la propia perspectiva. Es decir, la obra posterior culmina en el punto donde la obra anterior —*Meditaciones del Quijote*— comienza. El otro importante desarrollo de esta misma obra es la conciencia de que el cambio social no depende de una obra individual sino la vigencia de un ideario que varios miembros de la misma generación pueden mantener. Eso estaba implícito en el proyecto de *Meditaciones del Quijote* pero con la idea de generación Ortega acierta a encontrar un concepto central en su explicación de la historia.

Finalmente, la crítica a la sociedad española contenida en la «Meditación preliminar» encuentra una explicación en *España invertebrada* donde aparece el tema central, en el pensamiento social de Ortega, de la ausencia de los mejores. Mientras que en la primera obra se trata de una falta de sentido o valoración de lo bueno, en la obra posterior se utiliza la categoría los «mejores».

3. AUTENTICIDAD Y SALVACIÓN

El texto central es «Pidiendo un Goethe desde dentro», donde desarrolla su teoría madura de la autenticidad como ligada a un pro-

yecto de vida que el sujeto acepta libremente y se propone a pesar de su dificultad poner en práctica. Sin embargo, se puede observar en la obra anterior posiciones que desembocan en el concepto de vocación. Por una parte, la valoración de la claridad consigo mismo, la cualidad específicamente propia del intelectual y que le distingue del otro, es decir de la persona ajena a la vida intelectual. El texto más importante, a mi juicio, se encuentra también en los estudios sobre Pío Baroja. A los 30 años «nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor [...]. Ahora [...] empezamos a querer ser nosotros mismos [...]. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo» (II, 216). Por ello podemos decir que hay una exigencia de claridad sobre las cosas y uno mismo que se encuentra muy consolidada en la obra de Ortega desde el principio y que será una constante hasta el final.

Pero al mismo tiempo, hay otra dimensión de la noción de salvación que aparece de una forma muy explícita en «Estética en el tranvía» pero esta implícita en la misma noción de salvación. Se trata del reconocimiento del carácter individual e irreductible de cada perspectiva. Parte Ortega de la experiencia de la belleza de la mujer encontrando que ésta no tiene propiamente un modelo canónico: «mi talante al mirar estas mujeres es por completo distinto del que usaría un juez presuroso de aplicar el Código preestablecido, la ley convenida. Yo no conozco la ley; al contrario, la busco en la faz transeúnte. Mi mirada lleva el carácter de una absoluta experiencia. Del rostro que ante mí veo quisiera aprender, conocer qué es hermosura. Cada individualidad femenina me promete una belleza ignorada, novísima; la emoción que empuja mis ojos es la de quien espera un descubrimiento, una revelación subitánea» (II, 178 y ss.). Y el resultado de esta atención a distintas mujeres particulares es el convencimiento de que cada una tiene *su* forma de ser bella: «el modelo no es uno para todos, ni siquiera típico» (II, 180). De aquí pasa de la estética a la ética y atribuye a Kant el ser continuador de una tradición platónica por la que se restaura la noción de un ideal. Frente a él, afirma Ortega: «No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo» (II, 181), y pasa de ver esta cuestión desde fuera como espectador a verla desde dentro, desde la experiencia de la vida. «Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona» (II, 181).

Esto determina que el proyecto de vida que se defiende en «Pidiendo un Goethe desde dentro», en la plena madurez de Ortega, no sólo exige la lucidez de quien no está dispuesto a repetir los tópicos al uso sino de quien se exige a sí mismo lealtad a su mirada intelectual. Además hay que aceptar que cada individuo tiene un repertorio de inclinaciones que debe respetar. Esto implica que puede ser válido para unos, lo que no lo es para otros. Estas dos exigencias, una más bien de orden formal y otra de orden material, se unen en la noción de proyecto de vida.

El caso de la figura de Ortega es paradójico. La misma determinación material que le lleva a la vida intelectual, comporta cumplir las formalidades, la exigencia intelectual de la filosofía.

«Pidiendo un Goethe desde dentro» utiliza el concepto de autenticidad como la fidelidad del individuo a su propia vocación. «Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es» (V, 124). Y esta visión del yo se prolonga a lo largo de la obra madura de Ortega. «Nuestro yo es siempre un futuro, un porvenir inmediato o remoto que hay que lograr y asegurar» (IX, 445). Puede, incluso, que la vocación le lleve a un individuo a convertirse en ladrón. Desde el punto de vista de la ética de la vocación, la vocación es más vinculante que cualquier norma más general y más abstracta. «El hombre cuya entelexia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad» (V, 130). Ortega mantiene que la vocación es superior a las ideas convencionales de bien y de mal, por derivar de un estrato más básico de la perspectiva.

En el periodo que hemos tratado en el párrafo anterior con motivo de la constitución de la perspectiva del propio Ortega, la preocupación por España es fundamental. En este sentido, la salvación se da a través de un proyecto de regeneración de la sociedad española. Esa conciencia de la importancia de la acción como hombre público seguirá presente en los otros textos cardinales que he destacado: el «Prólogo a una edición de sus *Obras*», «Prólogo para alemanes» y «Pidiendo un Goethe desde dentro». Sin embargo, sobre todo a partir de 1932, se tenderá a distinguir el ámbito de lo personal del ámbito de lo social y aunque la voluntad de actuar como hombre público se puede reconocer hasta el final de su trayectoria con iniciativas como el Instituto de Humanidades o las conferencias dadas en Berlín en sus últimos años, Ortega tiende a distanciarse de hecho de la conciencia de pertenecer a una generación que tendría un determinado mandato histórico y por el contrario asume un punto de vista más académico con respecto

a sus trabajos. Es coherente con esta inflexión la valoración de la relación interindividual ejemplificada más en la relación amorosa que en la acción conjunta de una minoría dentro de la sociedad de su momento en *El hombre y la gente*.

Consecuentemente, se da más atención a la calidad de la vocación. La cuestión no era, como en el caso de Baroja o de Azorín, qué tipo de literatura habría que escribir para contribuir a la regeneración de la sociedad española, o lograr superar la verosimilitud que caracteriza la obra de Renan, sino, más bien, cómo se consigue un nivel mayor de certeza con respecto a la propia vocación. En este periodo Ortega publica tres trabajos que aluden a su propia vocación como profesor de metafísica⁵. Entiende que es importante contrastar la forma social que adquiere la condición de estudiante o cualesquiera de las profesiones establecidas en la sociedad y aquella condición original en la que se inventa la actividad a partir de las necesidades reales que tienen los individuos. Lo importante es que la autenticidad de una actividad se encuentra en ese primer momento en el que los individuos descubren un nivel discursivo que antes no había existido. Ello es posible porque han sentido la necesidad de ello. «Una verdad no existe propiamente sino para quien la sea menester; que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso» (V, 268) pues «[o]riginariamente [...] eso que hoy es una carrera [...] [f]ue vocación genial y creadora de un hombre que sintió la radical necesidad íntima» (V, 302). En lo que respecta a su propia vocación Ortega llega a decir: «hace realmente metafísica el que se encuentra con la necesidad inexorable de hacerla, de buscar una realidad a su vida por haber caído en la cuenta de que ésta por sí no la tiene» (V, 307).

Pero la cuestión que inmediatamente se plantea es: ¿cómo se reconoce la vocación? La respuesta directa de Ortega en «Pidiendo un Goethe desde dentro» acude a la forma en que el individuo lleva su propia vida: «El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando [...] cuándo su vida efectiva realiza su programa vital» (V, 130). No es un criterio muy seguro en la medida en que se mezcla aspectos temperamentales con decisiones éticas. Además uno puede caer en el mal humor por muchas otras razones como el propio Ortega reconoce cuando

⁵ Me refiero a «Sobre el estudiar y el estudiante. (Primera lección de un curso)», 1933, V, 267 y ss.; «Sobre las carreras», 1934, V, 297 y ss.; «Los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida», 1934, V, 312 y ss.

pone de manifiesto las dificultades que la circunstancia pone a la realización de la vocación.

En cualquier caso, a mi entender, hay que concederle a Ortega dos puntos fundamentales que permiten defender una ética de la vocación:

1. La individualización del individuo es de tal naturaleza que se le pueden atribuir obligaciones a título personal independientemente de que deba también llevar a cabo otras de acuerdo con códigos éticos más abstractos⁶.

2. La vocación sería una instancia a actuar de determinada manera, atendiendo a unos determinados valores y de acuerdo con una determinada perspectiva en un contexto dado y consiguientemente se puede hablar de una ética de la vocación⁷. Lo fundamental sería el resultado, la trayectoria de la persona, que implica una circunstancia previa al acto, circunstancia que pesa de múltiples maneras en cada acción del individuo. Antes de nuestros actos hay en nuestra intimidad disposiciones, recuerdos, ideales, muchas veces inconexos e incluso enfrentados pero es en la acción donde el sujeto puede llegar a definirse. «Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro «yo mismo» en la intimidad. [...] En vez de contemplar nuestro interior salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡fuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias» (VI, 147)⁸.

La remisión a factores como el buen o mal humor pone de manifiesto que no existe propiamente una claridad intelectual análoga

⁶ Esto tiene especial importancia en el contexto de una sociedad donde los individuos deciden cada vez más sobre el curso de su propia vida. Cuando Ortega quiere describir la importancia de Goethe dice lo siguiente: Goethe «es [...] el hombre en quien por vez primera alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma» (V, 127). Independientemente de que muchas de las decisiones que toma el individuo son triviales, hay una situación de elección en la sociedad actual que no existe en las tradicionales y que alcanza aspectos últimos de la personalidad.

⁷ Otra cuestión es si la ética se puede reducir a una ética de la vocación, o si por el contrario entre alguna de las otras éticas es posible que la ética de la vocación se encuentre asimilada.

⁸ Por ello concluye el párrafo con la afirmación «la vida es constitutivamente acción y quehacer» (V, 148).

a lo que podemos tener con respecto al valor de un símbolo. La vida se desarrolla de acuerdo con sus propias exigencias.

No obstante, también es consciente Ortega de que la vocación o el proyecto tienen componentes más generales junto con otros que se refieren a la persona concreta (V, 134). Parece que en la medida en que la socialización del hombre adquiere mayor complejidad, ello repercute en la configuración de la vocación. Con todo, lo característico de su visión de la vocación valora las dimensiones individuales.

Como ocurre en otras ocasiones a lo largo de su trayectoria, Ortega reobra sobre su propia obra. En parte dicho trabajo es una forma de metarreflexión que le permite precisar y elaborar los conceptos más importantes dándoles un valor técnico. Así ocurre con los conceptos de perspectiva, sensibilidad o generación en la obra previa a la publicación de *La rebelión de las masas*. Pero en los escritos del periodo de segunda madurez, del momento de «Pidiendo un Goethe desde dentro», se da un intento de evaluación de su propia figura. Los dos escritos principales son el «Prólogo a una edición de sus *Obras*», y el «Prólogo para alemanes». De ellos, el primero, escrito en el mismo año que el dedicado a Goethe, es el que se apoya sobre la noción de vocación hasta el punto de convertirse en una forma de apología de su propia trayectoria. «Lo que hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española» (V, 94). «Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio al país» (V, 96)⁹. Termina afirmando: «toda mi obra y toda mi vida han sido servicio a España» (V, 96). Es muy importante para el conocimiento de la obra de Ortega este segundo nivel de reflexión, pero además se ofrece su deseo de llegar a una verdad última como el punto neurálgico de su actividad y entender que Goethe constituyó el contraejemplo de lo que hubo de hacer Ortega en ese momento de su trayectoria.

Aunque la valoración de la vocación tiende a sustituir formas convencionales de jerarquización de las actividades del individuo,

⁹ Es interesante acudir a la correspondencia de Ortega en su primer viaje a Alemania pues se puede apreciar en ella la preocupación por su trayectoria, que ya entonces mostraba.

la identificación del propio Ortega con su condición de pensador otorga al pensamiento, y la claridad resultante de ella, un rango superior. Efectivamente la fidelidad a la vocación de ladrón puede llevar a una persona a robar como a otra le puede llevar a dar su vida por los demás, pero en el pensamiento de Ortega la vocación intelectual afecta a la claridad con que el hombre ha de conducir su vida en general. «La vida tiene realidad [...] en la medida en que es auténtica, en que cada hombre siente, piense y hace lo que él y solo él, individualísimamente tiene que sentir, pensar y hacer» (VI, 426). Esta admonición se puede entender tanto como un mandato formal, mantenerse siempre dentro del círculo claridad que permite el pensamiento, o como un precepto más de orden material, el de mantenerse fiel al destino que uno acepte libremente. Sólo en el caso de la reflexión filosófica, se unen materia y forma. La reabsorción de la circunstancia que postulan las *Meditaciones del Quijote* se conseguiría con la búsqueda de claridad con respecto a la propia circunstancia. Por ello, este apartado es el más importante en el presente artículo.

4. EL INTELLECTUAL COMO TIPO HUMANO

La manera de caracterizar el intelectual es correlativa a la presencia de otros tipos humanos en la obra de Ortega. La perspectiva del intelectual se define por oposición a la perspectiva de quien no lo es y en la contraposición entre ambas perspectivas se puede lograr una definición más ajustada de cada una de ellas.

La aportación más clara se encuentra en la contraposición genérica de «El Intelectual y el Otro». Mientras «[e]l mundo con que el Intelectual se encuentra le parece estar ahí precisamente para ponerlo en cuestión» en cambio «[e]l otro vive instalado en un mundo de cosas que son de una vez para siempre lo que parecen ser» (V, 628). En realidad la actitud del intelectual es la que ha creado la cultura de la que el otro vive y por ello es el verdadero artífice de la civilización. Este análisis nos lleva a *La rebelión de las masas* y la distinción entre hombre masa e individuo egregio pero es una contraposición demasiado excluyente como para que tenga recorrido en el pormenor de los análisis de Ortega.

Mucho más significativo dentro de la dinámica del pensamiento orteguiano es el hecho de que el intelectual se encuentra a media distancia entre el dandy y el aventurero. Ortega es consciente de que estos dos tipos entrañan excesos de personalidad y de actos que los apartan del tipo puro del intelectual. En lo que respecta a lo primero, el dandy, el perfil de hombre público del propio Ortega

le lleva a evitar el capricho¹⁰. La figura que encarna el dandysmo de manera más nítida es la figura de E. Lawrence, al que Ortega trata con respeto. «El dandysmo es siempre máscara y coraza. No nos revela lo que hay tras ella; antes bien, lo oculta y defiende, marcando la frontera entre dos mundos» (IV, 110). La verdadera personalidad de Lawrence sencillamente queda como un enigma. Lo que le preocupa más a Ortega es el capricho en el pensamiento y esto le lleva a mantener que la obra de un intelectual tiene que estar enmarcada en su contexto. El reproche más duro que hace a la obra de Goethe es la indiferencia sobre el contenido de sus propias obras¹¹. Por el contrario para Ortega estas tienen que tener un significado concreto dentro de las circunstancias en las que se realizan (V, 137 y ss.). No hay una mirada desde la eternidad. Con respecto a Baudelaire y su afirmación «[e]n cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo» (IV, 573), mantendrá la misma posición.

Mientras que Baudelaire y Goethe son figuras que abusan de alguna manera de la cultura y de sus propias facultades, hay otras figuras que no buscan la claridad por su proclividad a un comportamiento convencional generalmente movido por pasiones que no han sidoazonadas por ningún ideal ni por el principio de realidad. Un ejemplo sería Goya, que se concibe a sí mismo más como artesano que propiamente como artista (IX, 769) y que llega tarde y mal al ideario de las luces. Desde 1787 conviven dentro de él dos hombres antagonistas —«el temperamento elemental [...] frente al impulso hacia lo alto y selecto [...]. Queda desencajado de la tradición, donde el hombre pervive como el niño en la cuna, sonambulando, y le faltó cabeza para instalarse con claridad en la claridad que es el pensamiento» (VI, 767). También pesa el aventurero que es representado en la obra de Ortega por el capitán Alonso de Contreras, «un ejemplo superlativo y químicamente puro del hombre aventurero» (VI, 335), y que encarnan frecuentemente los políticos que tienden salvo excepciones como Julio César o Mirabeau (IV, 198 y 220) a ser juzgados como oportunistas por nuestro autor.

Finalmente hay un elenco de escritos donde la persona es salvada no como intelectual o artista sino más bien por su propia

¹⁰ Hay que relacionar la posición de Ortega con su misma concepción de su vocación o proyecto de vida. Así en «Prólogo a una edición de sus *Obras*» mantiene que ha hecho y hará «guerra al capricho». Con esto no pretendo definir concretamente objeciones de Ortega a distintos autores y obras sino más bien una tendencia general, relacionada con su adhesión a la perspectiva.

¹¹ Reproche que corre paralelo a lo que entiende Ortega como la inautenticidad de su figura.

independencia y elegancia. El caso de Velázquez es paradigmático. Es, quizá, el retrato más elogioso que realiza Ortega, donde se pone en valor lo logrado por la pintura del pintor de la modernidad por excelencia, distante pero coherente (VI, 641). Pero también se le reconoce una personalidad en la que la vocación artística y la presión que normalmente acompaña una obra no existía por las circunstancias vitales en las que se encontraba (VI, 640).

En este apartado hay que mencionar también «Memorias de Mestanza» (V, 747 y ss.). Ortega tiene conciencia de que la perspectiva del intelectual es limitada y muchas veces su trabajo no consiste tanto en afirmar lo propio de la perspectiva intelectual sino que constituye un esfuerzo de transmigración a otras perspectivas. La sintonía de Ortega con Mestanza es clara. Muchas de sus opiniones son las de Ortega pero enunciadas por una persona que se atiene a la experiencia de la vida y no tanto por ser una persona versada en ciencias sociales¹².

5. LA SALVACIÓN DE LA PERSPECTIVA EN LA VISIÓN DE ORTEGA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Al escribir sobre la salvación de la perspectiva, el término perspectiva admite dos interpretaciones. Se puede entender como es el caso de «Pidiendo un Goethe desde dentro» que la salvación consiste en el contraste de la figura y la persona con la obra. Y de hecho con este escrito Ortega comienza una serie de semblanzas biográficas que prolongan las salvaciones anteriores pero contando con los conceptos de autenticidad y vocación. «Velázquez» y en menor grado «Goya» pertenecen a esa serie.

Pero a partir de *El tema de nuestro tiempo* se da en la obra de Ortega otra forma de «salvar la perspectiva», más externa, y que prescinde del concepto de vocación e incluso de la idiosincrasia del personaje a no ser del dato de la generación a la que pertenece. Es una forma de salvación menos confrontacional¹³ y busca de una forma más clara satisfacer criterios académicos de objetividad¹⁴. Apunta, por lo general, a situar la obra dentro de la trayectoria de la evolución de la cultura europea o española. Se trata de la salvación

¹² Cf. CARPINTERO, H., «Ortega y sus complementarios», *Revista de Occidente*, 192 (1997), pp. 59 y ss.

¹³ No se da un juicio sobre la persona y su vocación sino que se limita al significado en la trayectoria general de la historia de la cultura.

¹⁴ También es cierto que los análisis del arte de «Velázquez» y de «Goya» comparten esa exigencia.

de una perspectiva teórica dentro de la historia de la cultura. Este tipo de salvación aparece por vez primera en *El tema de nuestro tiempo* y podemos encontrar su culminación con los trabajos de Ortega sobre Leibniz.

1. La contraposición entre Sócrates y Don Juan ilustra y resume la confrontación entre vida y cultura que se realiza en *El tema de nuestro tiempo*. Sócrates será el gran introductor de una valoración de la cultura como producto de la operación de la razón. «Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en derredor nuestro. El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón» (III, 590). Aparece el concepto de una razón pura detrás de las formas culturales, idea que estará presente en la obra de Ortega hasta *La idea de principio en Leibniz*. A la vez, se le reconoce tanto su contribución histórica como su limitación porque la cultura nunca puede suplantarse a la vida. En cambio, la figura de Don Juan como representante del reconocimiento de una nueva situación donde se reconocen los límites de la razón resulta menos convincente como figura que pueda resumir emblemáticamente la situación del hombre del siglo xx de reconocimiento de la limitación de la razón convencional. «Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral antes se había sublevado contra la vida» (III, 593)¹⁵.

2. «Maura o la política», que apareció en 1925, es un texto muy importante porque refleja la evolución del pensamiento político de Ortega sobre España. El político habría acertado en reconocer la importancia de una ley de administración local que encauzara la vida política de los municipios y contribuyera a animar una vida pública, aunque ya en esta presentación Ortega se muestra partidario de la existencia de un gobierno regional y por tanto buscaba incluso ampliar la propuesta de Maura (III, 830). Es importante el contraste de esa visión de España con la que poco tiempo atrás había defendido en *España invertebrada*. La cuestión era que «Castilla ha hecho a España, y Castilla la ha deshecho» (III, 455). Ortega nunca renunció o matizó su teoría sobre la ausencia de los mejores en ediciones posteriores de *España invertebrada*, pero *La*

¹⁵ Inicialmente en el mismo año 1921 en que dio el curso que luego sería *El tema de nuestro tiempo*, también publicó una «Introducción a un «Don Juan»» donde aclara que éste está dispuesto a poner su vida al servicio de algo, «el rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo» (VI, 198).

redención de las provincias revela una visión distinta en lo que respecta a la organización de la vida pública¹⁶.

3. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» forma parte del esfuerzo de estudio que Ortega realizó sobre el historiador alemán. Trabaja sobre la obra de este cuando ya cuenta con su posición madura acerca de la vida como realidad radical. No se trata de un artículo propiamente crítico sino de un esfuerzo por situar a Dilthey dentro del desarrollo del pensamiento histórico alemán y de mostrar su distancia con respecto a Kant.

4. «Juan Luis Vives y su mundo» y «Juan Luis Vives (1492-1540)» continúan el trabajo iniciado en *En torno a Galileo* tratando de situar al humanista español en su generación.

5. *La idea de principio en Leibniz* constituye probablemente el trabajo más desarrollado desde el punto de vista académico de Ortega, que no llega a concluir y por tanto la discusión con Leibniz sobre el principio de lo mejor queda sin desarrollar. Con todo hay otros dos textos que permiten vislumbrar en qué consistiría la posición de Ortega: la conferencia «Del optimismo en Leibniz» (VI, 509 y ss.) y un texto escrito en el contexto de *El tema de nuestro tiempo*, «Ni vitalismo ni racionalismo» (III, 715 y ss.).

6. Los escritos con motivo del segundo centenario del nacimiento de Goethe en 1949.— La intuición de la importancia de Goethe estaba ya presente en «Pidiendo un Goethe desde dentro» pero la atención del autor estaba dirigida sobre todo a la interpretación que ya hemos comentado. En cambio, en estos escritos, entre los que se encuentran las conferencias dadas en Aspen, Estados Unidos (VI, 582 y ss.; X, 3 y ss.), se da una valoración mucho más positiva del significado de Goethe en la cultura occidental aunque Ortega no renunciara a la interpretación que realizó en 1932.

6. CONCLUSIÓN

La expresión «salvación de la perspectiva» se puede aplicar a muchos contextos del pensamiento de Ortega. Y también se puede predicar del conjunto del mismo. Las *Meditaciones del Quijote* fue inicialmente una obra concebida como un conjunto de salvaciones que debían confirmar las intuiciones de las dos primeras partes de la obra. La mirada irónica de Cervantes es no más que uno, por supuesto preclaro, ejemplo entre otras muchas salvaciones previs-

¹⁶ Es cierto que en textos anteriores a *España invertebrada* Ortega se muestra partidario de una forma de descentralización, por ejemplo, III, 143. Cf. ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, p. 251.

tas por Ortega que permitirían al autor como al lector encontrar su lugar en su realidad social¹⁷. La filosofía sería una reflexión sobre la situación histórica en la que el lector se encontraba. Desde luego, es una empresa que busca la dilatación y la ordenación de la perspectiva, sobre todo, atendiendo a la necesidad de fundamentar éticamente la propia vida. Esta empresa que encuentra su primera expresión consolidada en *Meditaciones del Quijote* y que se renueva con los primeros volúmenes de *El Espectador* nunca deja de configurar el conjunto de su trabajo a pesar de la variedad de los temas que Ortega trató. Los conceptos de vida y de creencia se integran dentro de este proyecto más amplio de salvación de la perspectiva permitiéndole acercarse de manera más eficaz al concepto académico de filosofía.

¹⁷ Cf. las dos listas del propio Ortega dadas por Fox en el prólogo de su edición de ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Castalia, Madrid, 1987, p. 29.

Cuestión de libertad Ética y filosofía política

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ¹

UNED

«La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos...»

Miguel de Cervantes Saavedra

A Thomas Mermall y Antonio Regalado, In memóriam

¹ Quiero agradecer muy sinceramente a Javier Zamora la amable invitación que en su día me hizo para participar en este libro. Siempre ha mostrado un plus de paciencia, generosidad y comprensión ante la serie de circunstancias que retrasaron más de lo necesario la entrega del original. Y siguiendo con los agradecimientos debidos, muchas son las personas que me han ayudado en la elaboración de las ideas que han cuajado en este ensayo. Espero no olvidarme de ninguna. Gerardo Bolado, Enrique Cabrero Blasco, José Emilio Esteban, Isabel Ferreiro, Lane Kauffmann, Rafael Lorenzo, José Luis Moreno Pestaña, Lucía Parente, Stascha Rohmer, Agustín Serrano de Haro, Paco Vázquez, José Luis Villalaín y Javier Zamora me prestaron más atención de la debida en algunas de mis inquietudes orteguianas. Con Antonio García Santesmases, Pepe Lasaga y Javier San Martín, una especie de club filosófico orteguiano en el seno de la UNED, mantengo desde hace más tiempo del que puedo recordar apasionadas conversaciones sobre el pensamiento de Ortega, en particular sobre su ética y filosofía política. Me han enseñado mucho de lo que creo saber. Por último, quisiera hacer una mención muy especial a mi querido amigo Jorge Brioso. Desde hace más de un año venimos discutiendo con regularidad las ideas morales y políticas de Ortega, así que sería faltar a la verdad y a la amistad no reconocer que hay mucho de su fina inteligencia en estas páginas, seguro que lo mejor de ellas. Y no puedo, debo ni quiero concluir estos agradecimientos sin mencionar a Gema y al recién incorporado Antón, que, a pesar de su cortísima edad, ya sabe lo que es aguantar estoicamente y con una sonrisa los «rigores» filosóficos de su padre. Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11707, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1. INTRODUCCIÓN

Es algo bien sabido que a lo largo de su historia la filosofía ha experimentado diferentes torsiones o giros. Uno de los más recientes y duraderos, y en el que creo todavía estamos, ha puesto el énfasis en el ámbito de la acción, de la praxis o, dicho más claramente, en el terreno de juego marcado por los problemas ético-políticos. En efecto, no hace falta más que echar una ojeada a los nombres de algunos de los filósofos más productivos y comentados del último tercio del siglo xx y de lo que va del xxi (Gadamer, Rawls, Habermas, Arendt, Taylor, Rorty, Jonas, Walzer, MacIntyre, Ricoeur, Levinas, Vattimo, Foucault, etc.) para entender que una porción muy importante de la filosofía contemporánea se ha comprendido a sí misma, más allá de sus múltiples diferencias, como filosofía práctica.

En el caso de la filosofía española, es preciso decir que, tras la conmoción y la quiebra producida por la Guerra Civil y el franquismo, supo leer bien la «altura de los tiempos», de ahí que un número muy considerable de sus investigaciones más originales y prestigiosas emprendieran también el «camino de la praxis». El enorme desarrollo de la ética y de la filosofía política, entendidas en un sentido amplio, así lo atestiguan².

Sin embargo, no deja de resultar curioso y muy interesante para el estudioso de nuestra tradición filosófica que en ese evidente giro práctico del pensamiento español contemporáneo haya habido una muy escasa recuperación o influencia del que es probablemente el filósofo e intelectual más importante de la España del siglo xx. Me refiero, naturalmente, a José Ortega y Gasset. Y digo que es curioso e interesante no por un asunto de casticismo filosófico. Si Ortega hubiera sido un pensador carente de interés o reconocimiento internacional, o si su reflexión fuera, es verdad, relevante, pero se hubiera centrado en ámbitos de la filosofía de todo punto ajenos a la praxis —si algo así fuese realmente posible en un verdadero filósofo—, semejante «no presencia» estaría justificada. Pero lo cierto es que ni Ortega es un pensador irrelevante en el concierto filosófico, ni es en absoluto una exageración decir que la aguja de marear que lo guía es, en gran medida, de índole moral y política.

² Para una comprensión del trasfondo de este giro, son de gran utilidad BOLADO, G., *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo xx*, Sociedad Menéndez Pelayo y Centro Asociado a la UNED en Cantabria, Santander, 2001; VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, Abada Editores, Madrid, 2009.

Expresado de otro modo, no se hace violencia alguna a los textos orteguianos fundamentales si los interpretamos como una prolongada y a veces tortuosa meditación acerca de la libertad humana y la necesaria construcción de la identidad individual y colectiva que hemos de llevar a cabo en el ejercicio de la misma.

La filosofía de Ortega proclama, en efecto, el primado de la acción. La vida es hacer, quehacer en medio de la circunstancia, y en ese quehacer tenemos que decidir necesariamente la figura personal y comunitaria que vamos a encarnar. Se trata, en el fondo, de inventar y saber quienes somos para poder orientarnos en el mundo y ser capaces de vivir una vida buena.

Hay claramente en Ortega, por tanto, un primado de la razón práctica, tal y como ha señalado recientemente Pedro Cerezo³. Es más, como muy finamente ha visto este intérprete, el autor de *La rebelión de las masas* es un pensador claramente antiintelectualista; siempre se ha manifestado contra la pura teoría: no vivimos para pensar, sino que pensamos para poder vivir, para afrontar los retos de sentido que experimenta el yo en medio de la circunstancia⁴. La filosofía no es, por tal motivo, una pura especulación gratuita, sino una necesidad que brota de las urgencias y dificultades de la vida, del ser indigente que somos.

Siguiendo el patrón interpretativo de la primacía de la práctica, en las páginas siguientes me propongo hacer una narración de la filosofía moral y política de Ortega, de aquello que tengo por su meollo. Y para ello dividiré la exposición en dos partes. En la pri-

³ CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 9-15. Con anterioridad a Cerezo, algunos de los mejores discípulos de Ortega se percataron del «carácter práctico» de la filosofía orteguiana. Cf., por ejemplo, ZAMBRANO, M.^a, *Escritos sobre Ortega*, ed., introd. y notas de TEJADA, R., Trotta, Madrid, 2011, p. 126; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 13-18. José Luis Aranguren, padre de la filosofía práctica española contemporánea y maestro de Pedro Cerezo, dedicó en 1959 un fino estudio a la ética de Ortega en el que sostenía que la filosofía de nuestro pensador, igual que la de Heidegger, Jaspers y el existencialismo, era una «fusión de la ética y la metafísica» (ARANGUREN, J. L., *La ética de Ortega*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. de BLÁZQUEZ, F., Trotta, Madrid, 1994, p. 511). Recientemente, José Lasaga también ha insistido en la vocación práctica del pensamiento de Ortega, en *Figuras de la vida buena*, Enigma Editores, Madrid, 2006. Y Jorge Brioso ha contemplado este asunto teniendo como eje la relación entre filosofía y literatura, en «Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset», en SAN MARTÍN, J. y LASAGA MEDINA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, pp. 195-208.

⁴ Cf., por ejemplo, *El Hombre y la Gente*, X, 147.

mera, intentaré aclarar los entresijos de su ética. Ahí veremos que la filosofía moral de nuestro pensador está absolutamente ligada a su metafísica, es decir, a su teoría de la vida como realidad radical y al atributo fundamental de la misma, la libertad. También haré hincapié en el que es, con toda probabilidad, el concepto clave de todo su entramado moral: la vocación, la realización auténtica de cada uno de nosotros.

En la segunda parte, nos abriremos a su filosofía política. Su nudo gordiano será el liberalismo. Ortega fue, en efecto, un liberal. Esto no es algo que debiera extrañarnos en alguien que entiende que la libertad es el atributo esencial de la vida humana. Por eso, en estricta correlación con su ética, la filosofía política del pensador madrileño entenderá que la mejor comunidad política es aquella que facilita o permite que cada ser humano realice su vocación, su personal e intransferible destino. Ortega, por tanto, como adalid del liberalismo, aunque, ya lo veremos, su forma de materializar, de implementar esa doctrina no dejará de sufrir cambios que le llevarán desde unos inicios en que se vinculan estrechamente socialismo y liberalismo hasta una última fase en la que se produce un giro conservador, fruto, probablemente, de su encontronazo con la República, la subsecuente Guerra Civil y el desastre que supone la Segunda Guerra Mundial. En medio, otra versión de la idea liberal que encaja más netamente con algunas de las tesis clásicas de esta tradición: defensa de la libertad individual, apuesta por la sociedad civil y crítica al excesivo poder del Estado.

Para terminar esta introducción, sólo me resta decir que, acorde con el propósito del libro, el artículo no es una «lectura crítica» de las tesis orteguianas, aunque no dejaré de señalar lo que entiendo como *zonas grises* tanto de su ética de la vocación (el problemático encaje con el universalismo moral) como de su liberalismo (sobre todo, la a veces difícil articulación de ciertas enunciaciones del mismo con la democracia).

2. LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL, LA LIBERTAD Y LA ÉTICA «FELICITANTE» DE LA VOCACIÓN

Es de todos conocido que para Ortega la vida, mejor dicho, mi vida, la de cada uno de nosotros, es la realidad radical o dato último; el acontecimiento o hecho originario, absoluto, a partir del cual cobra sentido todo cuanto hay. También es bien sabido que el desarrollo y exposición de la que es su tesis metafísica fundamental se hace a la par que se critican las dos posiciones filosóficas que rivalizan con la suya, a saber, el realismo y, sobre todo, el idealismo.

En algunos de sus mejores textos⁵, el pensador madrileño expuso con gran detalle las insuficiencias de ambos. Resumiendo mucho este espinoso y decisivo asunto, podría decirse que el error que Ortega detecta en uno y otro es un error de perspectiva en el que se toma la parte por el todo. Si el realismo se deja seducir por la contundencia impositiva del mundo y entiende que la subjetividad es una especie de tabla de cera completamente pasiva sin ninguna función en la definición de lo real, al idealismo le pasa justamente lo contrario al depotenciar completamente la fuerza del mundo y ponerlo exclusivamente en manos del yo, que se vuelve ahora el dato primordial. Dicho de otra manera. La mirada realista mundaniza la subjetividad, hace que el mundo se trague al yo y lo convierta en un producto suyo. Por contra, el idealismo ejecuta la operación inversa. Radicaliza tanto el poder del sujeto que es éste el que ahora fagocita al mundo, convirtiéndolo en contenido de conciencia. Pero ni uno ni otro aciertan, a juicio de Ortega, al cargar las tintas unilateralmente tanto sobre la potencia del mundo como del yo. Y es que si nos atenemos a una descripción fenomenológica certera de aquello que verdaderamente hay o aparece de modo originario, vemos que no es ni el mundo ni el yo, sino la correlación o encuentro estricto entre ambos, lo que realmente se nos impone⁶.

El dato absoluto es, por tanto, el encontrarnos cada uno de nosotros viviendo en medio del mundo. Y en esa vida mía en el mundo ni yo soy una cosa ni las cosas están hechas de la misma textura que el yo. Subjetividad y mundo son diferentes, por eso no pueden asimilarse entre sí como hacen, cada uno a su manera, idealismo y realismo. Pero siendo esto cierto, y ésta es la clave metafísica de todo el problema, tampoco pueden vivir la una sin el otro y el otro sin la una. Es decir, para Ortega no hay sujeto sin mundo ni mundo sin sujeto. Ambos son inconfundibles pero inseparables; coexisten entremezclados en una relación indisoluble mutuamente dependiente. De ahí que cualquier intento de pensar el mundo al margen del yo (realismo) o de imaginar un yo que di-

⁵ Cf., por ejemplo, *¿Qué es filosofía?*, los cursos que compusieron *¿Qué es conocimiento?* o *Principios de Metafísica según la razón vital*.

⁶ Para la filiación fenomenológica de esta tesis, cf. CEREZO GALÁN, P., *Voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 191-301; SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2012; DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., «José Ortega y Gasset and Human Rights», en EMBREE, L. y NENON, T. (eds.), *Husserl's 'Ideen'* (Contributions to Phenomenology, Volume 66), Springer, Dordrecht / Heidelberg / New York / London, 2013, pp. 3-18.

suelve el mundo como tal y lo convierte en contenido de conciencia (idealismo) es un craso error de perspectiva que falsea la realidad misma en su apertura primigenia.

Pero una vez constatada la naturaleza de ese dato primordial, una vez confirmada la nueva tesis de que la realidad radical no es el yo o el mundo, sino la vida, es decir, la correlación absoluta yo/circunstancia (mundo), la pregunta inevitable en el tema que aborda este ensayo es, ¿cuál es el vínculo de esa vida, en tanto realidad radical, con la ética y la filosofía política? O expresado de otra manera. Si la teoría de la realidad radical, de aquello que se tiene como dato originario y fuente última de todo cuanto hay, es lo que tradicionalmente se ha entendido en filosofía como metafísica, ¿cuál es, entonces, la relación de ésta con la ética y la filosofía política de Ortega? Para dar respuesta a este interrogante hemos de meter el bisturí en el seno de la propia vida; tenemos que intentar desentrañar algunos de los así llamados por él «categorías» o «atributos de la vida»⁷.

Según una conocida definición de la lección X de *¿Qué es filosofía?*:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conovernos hasta jugar en bolsa o ganar batallas. Pero bien entendido de que nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diéramos cuenta de ello. *Éste es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo* [...]. Vivir es, por lo pronto una revelación [...]. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y

⁷ No puedo entrar ahora en el espinoso e interesantísimo tema de lo que considero el «fracaso» de Ortega a la hora de hacer un desarrollo y sistematización clara de los atributos de la vida. Hasta donde yo sé no hay un texto extenso, claro y minucioso dedicado a este crucial asunto en el que se juega el ser o no ser de su propia filosofía. Es verdad que un discípulo tan capacitado filosóficamente como Antonio Rodríguez Huéscar hizo de la sistematización de estas «categorías de la vida» uno de sus empeños fundamentales. Creo, sin embargo, que el que el propio Ortega demorase una y otra vez tal acometida no deja de tener un significado profundo que convendría interpretar convenientemente. Para la sistematización de Huéscar, cf., por ejemplo, RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, ed. de GARCÍA-GÓMEZ, J., prólogo de MUGUERZA, J., Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 119-181. Sobre el Ortega de Huéscar, cf. ESTEBAN ENGUITA, J. E., «El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI (2011), pp. 121-128; PADILLA MORENO, J., *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

del mundo en derredor. [En resumen] vida es lo que hacemos; claro, porque vivir es saber que lo hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo⁸.

El primer atributo de la vida es, pues, el *saber de sí*, el llevar incoada en cualquiera de sus ejecuciones el saberse vida. Tal sabiduría no es, sin embargo, ningún conocimiento de tipo intelectual o teórico, no es una doctrina que debamos aprender, sino la sorprendente presencia que para cada uno de nosotros tiene la vida como «nuestra vida». Dicho de otra manera, mi vida es intransferiblemente mía, es el personalísimo hacer y padecer de cada yo. Un yo que necesariamente se encuentra arrojado al mundo. Y es que ese personalísimo vivir exige siempre, para poder ser tal, la otra cara de la vida, a saber, la circunstancia. Sólo un yo que se encuentra en medio del mundo, que ha de ocuparse, lo quiera o no, con él, puede descubrirse a sí mismo como yo. Como señala agudamente Ortega, «la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo»⁹. Es decir, vivir, ese vivir individual, para ser tal, ha de ocuparse con aquello que no soy yo.

Precisamente es esa necesidad del mundo, de la circunstancia en tanto que polo en el que siempre está arrojado el quehacer del sujeto, lo que el pensador madrileño califica como *segundo atributo de la vida humana*.

Una vez establecido este segundo atributo, al que podría denominarse «circunstancialidad»¹⁰, continuemos nuestro análisis de esa estructura primordial indagando un poco más en esta categoría. ¿Qué significa propiamente para esa vida siempre personal el estar arrojada a la circunstancia? Pues, en primer lugar, que el yo no es omnipotente, que se encuentra permanentemente en un espacio de juego que le viene impuesto y limita su capacidad de actuación. Vivir, sostiene Ortega aclarando este particular, «no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto, y sin saber como, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable: en este de ahora»¹¹.

En efecto, es muy probable que a muchos de nosotros no nos guste el mundo o la época histórica en la que vivimos, que hubiéramos deseado ser patricios romanos, dandis británicos o ciudadanos

⁸ ¿*Qué es filosofía?*, VIII, 353-354. La cursiva es mía.

⁹ *Ibid.*, p. 355.

¹⁰ Cf., por ejemplo, *El Hombre y la Gente*, X, 173.

¹¹ ¿*Qué es filosofía?*, VIII, 356.

de una futurista y utópica buena sociedad en la que no existiera, por ejemplo, el dolor físico. Es también probable que hubiéramos preferido tener más talento o capacidad para esto o lo otro, o que nuestro cuerpo fuera más competente en su hermosura y estuviera «mejor engrasado». Pero la vida de cada uno, en este preciso sentido del que ahora hablamos, «no nos la hemos dado nosotros», «nos es disparada a quemarropa»¹² y no nos queda otro remedio que componer la propia figura con aquello que la circunstancia nos ofrece de modo indeclinable en el momento presente. Es precisamente este carácter limitante e indeclinable de la circunstancialidad del mundo para un yo que, no obstante este hecho, está condenado a elegir su vida dentro del campo de posibilidades finitas que le ofrece ese mundo, lo que nos lleva directamente al *tercer atributo de la vida humana*, que resulta decisivo en lo que respecta a la conexión entre metafísica o teoría de la realidad radical y ética. Me refiero, naturalmente, a la libertad. Dice Ortega: «Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— sí nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad»¹³.

Lo primero que llama la atención de esta fórmula es que en ella se entrelazan con mucha finura dos conceptos que habitualmente se consideran contrapuestos, a saber, libertad y necesidad o fatalidad. Frente a la idea de que la libertad excluye radicalmente la necesidad, de que para ser plena y puramente tal ha de situarse al margen de aquella, Ortega dirá que eso quizá pueda ser cierto en la vida todopoderosa que cupiera atribuir a los dioses, pero no en la indigente o menesterosa que es propia de los humanos. En ésta, la libertad nunca es absoluta porque se enmarca siempre, como hemos visto, en una circunstancia que limita el espacio de juego, es decir, el conjunto de posibilidades finitas dentro del cual tenemos que elegir. Pero lo decisivo aquí es que, tomando siempre como base o

¹² *El Hombre y la Gente*, X, 160-161.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, ed. de GARAGORRI, P., Alianza, Madrid, 1988, p. 189; VIII, 699. Una vez sacado a la luz este tercer y decisivo atributo de la vida humana es fácil de comprender que la metafísica de Ortega sea una *metafísica ética*, pues *imbrica* en la misma raíz de lo que nos constituye, en nuestra vida, aquello que podría calificarse como el «a priori» moral por excelencia, la libertad. Correlativamente, su ética será también una *ética metafísica*, ya que, como veremos, no va a hacer otra cosa para perfilarse que ahondar en este radical básico o atributo de atributos.

condición la limitación de las posibilidades, *estamos necesariamente abocados a elegir* en medio de ellas. Y es que para Ortega, igual que para Sartre o Heidegger, estamos *condenados a ser libres*¹⁴. La libertad es una «necesidad humana», algo que no podemos, aunque queramos, dejar de lado. Por eso es un atributo o categoría de la vida humana. Pero ocurre, además, que tal atributo no es uno entre otros, sino que cabe definirlo como *la categoría básica de la vida en torno a la cual giran de alguna manera todas las demás*¹⁵. Y lo es porque captura el dato primordial que define propiamente al humano: su carencia de ser, su indigencia y, correlativamente, su necesidad de inventarse o descubrir un perfil propio, un sí mismo, una identidad, *eligiendo* en medio de la restrictiva circunstancia. Veamos esto con algo más de detalle.

Los humanos somos seres peculiares. A juicio de Ortega, nos diferenciamos completamente de los astros, las piedras, las plantas y los demás animales porque todos ellos cumplen con un patrón establecido y prefijado que define y delimita lo que son. En este sentido, decimos que tienen ser o naturaleza. La piedra, por ejemplo, está sometida, entre otras, a las regulaciones de la física y la geología. Esto hace que se pueda predecir con certeza su forma de interactuar en el mundo natural. Lo mismo ocurre con las plantas y los animales. En el caso de estos últimos, su comportamiento está férreamente gobernado por unos instintos que los hacen ampliamente previsibles. Es precisamente esta previsibilidad, este tener fijado de antemano un patrón de conducta o una forma de interacción con el resto del mundo que se rige por leyes básicamente causales, lo que prohíbe hablar de libertad en cualquier tipo de ser que no sea el humano¹⁶. Pero justamente porque los humanos tenemos

¹⁴ Esa tesis compartida no puede hacernos olvidar que los caminos del pensar de estos tres filósofos, por más que tengan similitudes, transcurren por paisajes diversos y conducen a puertos diferentes. Para la relación Ortega / Heidegger, cf. REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990; CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, ob. cit., pp. 302-338; CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 235-267. En relación a Sartre, cf. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Ethos y logos*, ed. de LASAGA MEDINA, J., UNED, Madrid, 1996, pp. 148-151.

¹⁵ Sobre la libertad como categoría fundamental de la vida humana, cf. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., pp. 154-160.

¹⁶ La tesis de Ortega con respecto a los animales ha sido problematizada por una parte no despreciable de nuestra propia tradición filosófica, sobre todo a partir de los años 70. Para los autores que se sitúan en esta posición, el darwinismo nos ha enseñado que la vida humana forma parte de un *continuum*

la libertad como el atributo radical de nuestra vida, carecemos de ser; somos, como he escrito más arriba siguiendo a Ortega, entes peculiares —menesterosos e indigentes— que a diferencia del resto hemos de colmar el vacío de sentido que acompaña a nuestra libertad. Expresado de otra forma. La irrupción de la libertad como dato básico de la vida hace que seamos nosotros, cada uno de nosotros, los que debemos elegir en el continuo tráfigo de la existencia ese ser que no tenemos por naturaleza. En tal elección nos jugamos, literalmente, la vida, pues con ella delineamos, ni más ni menos, quiénes vamos a ser. Acertar significa sentirse en el quicio de la propia existencia, sentirse a gusto con el personaje que hemos creado o descubierto, haber encajado en el molde de la propia vida; en suma, ser feliz. Fallar supone justamente lo contrario. Y todo ello bajo nuestra absoluta e intransferible responsabilidad.

Se trata, por tanto, de acertar en el ejercicio de nuestra libertad, de construir, inventar o descubrir la figura que nos permita llevar una existencia buena y feliz. Pero ¿cómo hacerlo?, ¿cómo saber si estamos acertando o no en la construcción del sentido que tiene que ser nuestra vida?, ¿hay algún tipo de orientación posible que nos permita jugar bien nuestras cartas?, ¿cómo saber, de entre aquellas posibilidades que nos ofrece la circunstancia, cuál resulta más favorable en la construcción de nuestro ser? La respuesta de Ortega será que, en efecto, hay un tipo peculiar de orientación que nos permite saber si estamos enhebrando una existencia auténtica. Tal orientación se llama vocación.

No es posible ahora discutir en toda su amplitud la compleja y sólo esbozada teoría orteguiana de la vocación¹⁷. Pero sí resulta

evolutivo que impide hacer cortes rígidos entre ella y la vida animal. Las ineludibles consecuencias morales y antropológicas de semejante tesis han llevado a algunos de estos filósofos a reivindicar ciertos derechos para los animales no humanos. También han problematizado la idea de instinto como una reacción puramente causal. Dos filósofos importantes, aunque de muy diferente orientación, en esta nueva relectura de la idea de vida son Peter Singer y Hans Jonas. Cf. SINGER, P., *Animal Liberation*, New York Review / Random House, New York, 1975; JONAS, H., *Das Prinzip Leben*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

¹⁷ La teoría orteguiana de la vocación se encuentra espigada aquí y allá, pero carece de un desarrollo sistemático por parte del autor. Un texto que resulta imprescindible es «Pidiendo un Goethe desde dentro». Con respecto a la bibliografía más reciente, he de decir que me he beneficiado mucho de los excelentes trabajos de Pedro Cerezo y José Lasaga y de la fructífera discusión que ambos han mantenido al respecto. Cf. CEREZO GALÁN, P., «La ética de la alegría creadora», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 202-234; CEREZO GALÁN, P., «Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012),

necesario delinear sus elementos más importantes, pues en ella se juega propiamente la parte del león de la filosofía moral de Ortega. Para ello quizá no sea una mala estrategia transcribir un largo texto que tiene la virtud de presentar los aspectos esenciales del asunto. Dice así:

Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede cambiarlo, corregirlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esta realización. La vida es constitutivamente un drama porque es la lucha frenética con las cosas y aún con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto [...]. El hombre [...] equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo [...]. *Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólo, una forma genérica de ocupación profesional y del curriculum civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación*¹⁸.

En este crucial pasaje de «Pidiendo un Goethe desde dentro», Ortega nos revela que nuestra vocación es la llamada (*vocare*) a realizar un proyecto o programa de existencia en el que se ejecuta el auténtico yo, nuestro verdadero ser. Tal yo, que en otros lugares denomina «fondo insobornable» o «destino»¹⁹, es como una marca de nacimiento, un dato radical inscrito en mi propia facticidad que concentra de modo definitivo e indeleble el sentido de mi vida, el para qué hemos nacido. Por eso la vocación es la orientación radical, el indicador absoluto que debe gobernar nuestra elección

pp. 85-107; LASAGA MEDINA, J., *Figuras de la vida buena*, ob. cit.; LASAGA MEDINA, J., «Nihilismo, Dandismo, Vocación» (texto inédito que prosigue la discusión con Cerezo. Estoy especialmente agradecido a Pepe Lasaga por haberme facilitado la lectura de este manuscrito). También se leerá con provecho, ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E., «El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 163-183.

¹⁸ «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 124-126.

¹⁹ Sobre este punto, cf. las esclarecedoras páginas de RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., en su *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., pp. 170-171.

en el ámbito de la circunstancia. Sólo tomando decisiones que nos ayuden a desplegar ese yo originario averiguaremos quiénes somos de verdad, realizaremos nuestro auténtico ser y, haciéndolo, podremos llevar una vida buena y feliz. Porque, en efecto, podemos negarnos a realizar el verdadero yo que somos. Podemos, como dice claramente el pensador madrileño, utilizar el no querer de nuestra voluntad, nuestra «noluntad», para rechazar la realización de nuestra vocación²⁰. Pero como resulta imposible prescindir de ella o cambiarla, el resultado, si optamos por falsificarla, es el desajuste inapelable entre ese yo íntimo que pugna por ejecutarse y el falso personaje o proyecto con el que de facto lo vestimos. Tal travestismo de la propia identidad no puede conducir a otra cosa que a la infelicidad, que no es sino la otra cara del sin sentido, del desencaje o descarrío de la propia vida. Se trata en la ética orteguiana, por lo tanto, de llegar a ser quienes de hecho ya somos. Por eso el imperativo que la condensa o quintaesencia de modo más adecuado es el que en su día enuncio Píndaro: «llega a ser el que eres», realiza tu auténtico yo, ese que desde tu nacimiento te define propiamente²¹. Y también por eso, el símil, esta vez aristotélico, del arquero muestra de modo brillante el horizonte de pensamiento en el que se está manejando Ortega: «En el comienzo de su *Ética*, dice Aristóteles: «busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?» Bajo tal metáfora pierde la ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir su imperativo así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!»²² Es decir, cumplid vuestro *télos*, vuestro destino, convertid en acto la potencia que emana del fondo insobornable que conforma propiamente la almendra de vuestra vida.

Puestas así las cosas, parecería que Ortega solucionaría con relativa facilidad y solvencia el gran asunto de la filosofía moral: la orientación vital. Teníamos un problema: cómo elegir en medio de la circunstancia, cómo decidir qué camino tomar de entre un número de posibilidades finitas a la hora de configurar nuestra verdadera identidad, cómo saber si estábamos acertando en ello. Y la respuesta sería clara y contundente: detectando la propia vocación, ese yo o ser auténtico que todos llevamos consigo. Un yo que,

²⁰ Sobre la libertad como noluntad, cf., entre otros, *La rebelión de las masas*, IV, 438.

²¹ Para la enunciación del imperativo píndarico, cf., entre otros, *El Hombre y la Gente*, X, 148.

²² «Introducción a un «Don Juan»», VI, 198.

además, «nadie puede dejar de oír, por más que quiera hacerse el sordo, porque asciende de lo más hondo de sí mismo»²³.

Planteado en estos términos, sin más matizaciones, podría dar la impresión que Ortega entiende ese yo primigenio de la vocación como una especie de «genoma identitario espiritual» completamente cerrado, transparente y sin fisuras al que sería relativamente fácil acceder una vez salváramos algunas capas de la cebolla que envuelven alpreciado núcleo. Sin embargo, y a pesar de las apariencias motivadas por ciertas expresiones, el asunto no es tan sencillo.

Una de las primeras cosas que el pensador madrileño niega es que ese yo sea una especie de almendra cristalina que se pueda conquistar por introspección o cualquier otro procedimiento psicológico. La vida, nunca se insistirá suficientemente en esto, no es para Ortega un hecho subjetivo, algo que sucede en el interior, sino el constante estar sumergido en la propia circunstancia, en lo que no soy yo. Y será precisamente en la fricción con la circunstancia cómo puedo empezar a atisbar mi verdadera identidad, a sentir la llamada del yo auténtico. En este sentido, creo que es decisivo para una comprensión cabal de la vocación en Ortega y del tipo de orientación que suministra al humano el tener en cuenta que del proyecto que encarna tal fondo insobornable no tenemos «sino un vago conocimiento», tal y como se nos ha dicho en el amplio texto arriba citado. Es decir, se trata, según vio agudamente Rodríguez Huéscar, de «un «proyecto» no formulado [que] sólo aparece como tal cuando, al *forjar, inventar o imaginar* alguno —esto es, al «formularlo»— sentimos que su trazado va coincidiendo o divergiendo con él, por tanto, «revelándonoslo» (en el sentido fotográfico de la palabra)»²⁴.

En definitiva, el yo auténtico de la vocación no se nos muestra, como podría parecer a partir de una lectura ingenua de las tesis orteguianas, como algo completo, hecho, terminado, con perfiles claros. No es cristalino y cerrado, sino opaco y abierto, enigmático²⁵. Por eso tenemos de él sólo un «vago conocimiento» que sólo

²³ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 180.

²⁵ En este sentido, al enigma del yo le sería correlativo el enigma del mundo. Cf. «Ideas y creencias», V, 676-678. No es posible entrar ahora en el profundísimo calado metafísico de esta tesis y sus consecuencias, pero parece claro que semejante posición aleja a Ortega de cualquier posición fundacionista en sentido estricto. Sobre la vida como enigma ha escrito recientemente certeras palabras José LASAGA. Cf. «José Ortega y Gasset, entre la vida y

revela progresivamente y *a posteriori* sus formas más definidas a medida que ensayamos nuestra vida en el mundo. Esos ensayos que son los proyectos vitales que inventamos o ideamos rozan, friccionan necesariamente con la circunstancia y de ella salen atisbos, escorzos casi siempre tenues, de ese yo auténtico que nos confirman o desmienten si estamos yendo por el buen camino, si los proyectos contruidos transcurren por el cauce del proyecto que auténticamente somos. Pero sólo son mayoritariamente eso, atisbos, tentativas, cuyo criterio último de identificación es algo tan potente y desbordante, pero a la vez tan frágil, como el posible sentimiento de felicidad o alegría que sentimos cuando estamos en el quicio de nuestra vida o sentimos que vamos en la buena dirección. Dice Ortega:

El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia, y cuando se desvía de ella [...]. ¿Quién es ese «sí mismo» que sólo se aclara *a posteriori*, en el choque con lo que le va pasando? Evidentemente, es nuestra vida-proyecto, que, en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se rescinde en dos —en el que tenía que ser y en el que resulta siendo. La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad²⁶.

Tenemos, pues, que la ética de Ortega cabría ser calificada como una *ética «felicitante» de la vocación*. Una filosofía moral que invita a los humanos a esforzarse por ser sí mismos, a encontrar y seguir su yo auténtico como guía última para dar sentido a la vida y alcanzar la felicidad o momentos felices²⁷. Pero sentado esto, es decir, «resuelto» el problema de la orientación vital gracias a la idea de vocación, cabe hacer una pregunta en relación al planteamiento ético orteguiano, a saber, ¿es posible alcanzar algún tipo de universalismo moral en sentido estricto teniendo como base una ética de la vocación? Si la vocación es absolutamente individual

la razón», en ORTEGA Y GASSET, J., *Antología*, prólogo de GOMÁ, J., estudio introductorio de LASAGA MEDINA, J., Gredos, Madrid, 2012, pp. CIII-CXVII.

²⁶ «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 130-131.

²⁷ Creo que este modo de nombrar la ética de Ortega encaja sin mayores problemas con otras formas de denominarla. Por ejemplo, ética del esfuerzo deportivo o ética de la alegría creadora, de las que tanto y tan bien nos han hablado Pedro Cerezo y José Lasaga en su trabajos.

y se mueve en un fondo enigmático del que sólo recibimos tenues luces en la fricción con la circunstancia, ¿resultaría factible, con esos mimbres, acceder a la vieja y noble aspiración de la filosofía moral consistente en hallar un conjunto de normas morales válidas para todos? Y planteando las cosas de modo todavía más radical, ¿es absolutamente descabellado e impensable que exista algo así como una vocación para el mal, que alguien llegue a ser sí mismo sólo mediante la realización de lo que comúnmente denominamos inmoralidades? En suma, ¿es la vocación, en su raíz última, una dimensión de la vida vinculada a la racionalidad y moralidad? Pedro Cerezo y José Lasaga han protagonizado recientemente una interesantísima discusión al respecto. Teniendo como trasfondo el famoso pasaje de «Pidiendo un Goethe desde dentro», en el que Ortega habla de la «vocación de ladrón», Cerezo, siguiendo a Aranguren, opina que el pensador madrileño estaría, con su ejemplo, haciendo un «razonamiento *per impossibile*». Es decir, que para Ortega la vocación de ladrón es un contrasentido porque no responde en última instancia a ninguna verdadera aspiración de la vida humana. En conclusión, no puede «haber vocaciones perversas» ni tampoco una pluralidad absoluta e irreconciliable de las vocaciones. Resumiendo su postura hasta la extenuación, y aun a riesgo de ser injustos con los muchos matices que introduce, creo que Cerezo parece atribuir a la ética de la vocación orteguiana una, valga la redundancia, «vocación genérica común» que serviría, en última instancia, y aunque de un modo imperfecto que habría que mejorar, como muro de contención de la posible diseminación de la esfera de lo moral²⁸.

José Lasaga, por contra, discrepa de Aranguren y de Cerezo. Entiende que hay que tomarse completamente en serio el ejemplo del ladrón e interpretarlo a la luz del carácter enigmático de la vocación que siempre se corresponde con el carácter enigmático del mundo. Pero si tal cosa es cierta, no es posible rechazar desde los postulados orteguianos que exista una vocación para el mal, tal y como pretende el ilustre profesor granadino. Desde ellos tampoco sería posible reconducir racionalmente la pluralidad moral. La racionalidad, simplemente, quedaría un escalón más acá. Y es que Ortega, por lo menos el Ortega de la segunda navegación en ade-

²⁸ Cf. CEREZO GALÁN, P., «La ética de la alegría creadora», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 222-234; CEREZO GALÁN, P., «Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 105-106.

lante, no sería, en la versión de Lasaga, tan ilustrado como Cerezo quiere suponer²⁹.

En lo sustancial, comparto su tesis³⁰. Creo que no es posible desde los postulados filosóficos de la ética de la vocación tratar de acomodar, en líneas generales, un universalismo moral. Es casi una cuestión de método, de modelo filosófico. El imperativo pindárico, no puede ser colonizado por el imperativo categórico. Expresado de otro modo, no parece factible kantianizar a Ortega en el ámbito de la filosofía moral. Esto significa que el filósofo español se aleja, con todos los problemas que ello supone, de un fundacionalismo en el domino de la ética.

Hasta aquí la exposición imperfecta de la ética orteguiana. Paso, a continuación, a desarrollar su filosofía política, centrada, como ya expresé en la «Introducción», en la teoría liberal.

3. LOS «LIBERALISMOS» DE ORTEGA

Cuando en la «Introducción» a este ensayo anunciaba la hoja de ruta que iba a seguir, afirmé que no era extraño que un filósofo que tiene la libertad como atributo fundamental de la vida se inscriba dentro lo que podríamos llamar la «cofradía liberal». Y en efecto, Ortega es desde el punto de vista del pensamiento político un liberal, alguien que propugnará, en consonancia con su teoría de la realidad radical y la ética que le es propia, que la mejor comunidad política es aquella que resulta más inclusiva y abierta, dejando suficiente holgura a los humanos para realizar su plurales vocaciones. Como dice en un texto de 1930, «el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino»³¹. Ahora bien, esta idea radical sobre la vida no será nunca en el pensador madrileño un camino de una sola dirección, una doctrina rígida con un cuerpo teórico cerrado construido de una vez por todas, sino que asumiendo coherentemente el atributo de circunstancialidad e historicidad de todo lo específicamente humano sufrirá giros,

²⁹ LASAGA MEDINA, J., «Nihilismo, Dandismo, Vocación», ob. cit.

³⁰ Para un ensayo anterior de quien esto escribe con una posición más cercana a la de Cerezo, cf. DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega», en SAN MARTÍN, J. y LASAGA MEDINA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 143-170.

³¹ «Socialización del hombre», II, 831.

torsiones, cambios. En consecuencia, el liberalismo orteguiano beberá de las fuentes clásicas y no tan clásicas³² de esa tradición, pero en no menor medida, y de forma todavía más destacada, proclamará un carácter abierto con el que tratará de hacer justicia a la experiencia e historia del mundo que le ha tocado vivir. Pues la ‘emoción’ de la libertad «necesita en cada jornada de su histórico progreso un cuerpo de ideas claras e intensas donde encenderse. Cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando varía la sensibilidad colectiva, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmutar sus tiendas poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo doctrinal. Por esta razón es hoy ineludible para el liberalismo hacer almoneda de aquellas ideologías que le han impulsado durante un siglo»³³.

Si tratamos ahora de ver cuáles han sido los giros que ha sufrido el liberalismo orteguiano, cuáles han sido sus fecundos ejercicios de nomadismo doctrinal, comprobamos que los intérpretes que más destacadamente han trabajado la cuestión no terminan de alcanzar un consenso ni con respecto a los diferentes «liberalismos» que podemos encontrar ni en relación a su periodización³⁴.

³² Con respecto a las fuentes no tan clásicas, tenemos la consideración de Ortega de las raíces medievales y premodernas del liberalismo. En concreto, la vinculación de las ideas liberales con los castillos, es decir, con las limitaciones a través de las cuales los nobles germanos trataron de resistir el poder de los reyes. Cf. «Ideas de los Castillos», II, 538-543. Para una valoración positiva de esta problemática tesis orteguiana, cf. SÁNCHEZ CÁMARA, I., «Ortega y la tradición liberal», *Cuadernos de pensamiento político*, 7 (2005), p. 191.

³³ «Prospecto de «La Liga de Educación política Española»», I, 740.

³⁴ Sobre este asunto y sobre el contenido general de esta parte del ensayo he tenido particularmente en cuenta los estudios de Pedro Cerezo, Ignacio Sánchez Cámara, Enrique Aguilar y Javier Zamora. Cf. CEREZO GALÁN, P., «De la melancolía liberal al éthos liberal (En torno a *La rebelión de las masas*)»; «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 345-364, 365-380; SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986; «Ortega y la tradición liberal», *Cuadernos de pensamiento político*, 7 (2005), pp. 187-204; AGUILAR, E., *Sobre el liberalismo en Ortega*, Tesis, Buenos Aires, 1986; «Ortega y la tradición liberal», *Revista Libertas*, 17 (1992), pp. 1-24 (http://www.eseade.edu.ar/files/Libertas/28_2_Aguilar.pdf); ZAMORA BONILLA, J., «El nuevo liberalismo» (manuscrito inédito amablemente cedido por su autor); «Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España. A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset», en BAIOA, M., *Elites e Poder. A Crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Edições Colibri, Lisboa, 2004, pp. 353-380; VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», *ARBOR*,

No obstante, y siendo consciente de que no todas las piezas encajan y que más que de periodizaciones rígidas debemos hablar de preponderancias, tengo la impresión de que una parte importante de esos estudiosos quizá no estaría en total desacuerdo con la afirmación de que en la obra de Ortega pueden hallarse tres versiones o modulaciones de la idea liberal.

La primera, correspondiente a su periodo juvenil, estaría presidida por un liberalismo henchido de socialismo, un liberal-socialismo. Uno de sus textos más representativos sería la conferencia «La pedagogía social como programa político» (1910). La segunda etapa, probablemente la más netamente liberal en el sentido más reconocible del término, estaría muy vinculada a una crítica del creciente poder del Estado (la estatalización de la comunidad) y del humano masa que lo alimenta. Reivindicaría, en consonancia con ello, la autonomía y autenticidad de los individuos, su capacidad creativa e innovadora cuajada en una vigorosa sociedad civil dividida en minorías excelentes y masas dóciles a las excelencias de esas minorías. Esta segunda fase abarcaría, *grosso modo*, desde 1914-1915 hasta principios de los 30. En este caso, el escrito clave sería la archiconocida obra *La rebelión de las masas* (1929-1930), aunque también tienen especial relevancia «Vieja y nueva política» (1914) o «Ideas de los castillos» (1925). Por fin, el «tercer liberalismo» de Ortega habría que situarlo, en su enunciación más clara, en la posguerra española, aun cuando se arrastra ya probablemente desde su ruptura con la República y el inicio de la Guerra Civil. Respira decepción y conservadurismo y tiene como trasfondo una visión negativa, a veces claramente hobbesiana, de la naturaleza humana. El ensayo más representativo de esta última etapa quizá sea «Del Imperio Romano» (1940).

A continuación, paso a detallar algunas de las ideas esenciales de las tres etapas.

La fase liberal-socialista es la que quizá suele concitar menos desacuerdo entre los especialistas. Hay consenso sobre el carácter

187-750 (2011), pp. 741-754. También he tenido presente: LASAGA MEDINA, J., «Cultura y política. El gozne del liberalismo», *Claves de razón práctica*, 64 (1996), pp. 54-61; FERNÁNDEZ AGIS, D., *El desarrollo político del pensamiento de José Ortega y Gasset*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2007; GARCÍA-BARÓ, M., «Lepra, idealismo y socialismo. Los primeros ensayos de Ortega», en GARCÍA-BARÓ, M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 23-58. Por último, me ha sido de gran utilidad la estupenda biografía de Ortega realizada por ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.

«juvenil» de la misma, aunque no sobre su extensión³⁵. Pero más allá de eso, lo que nos interesa destacar aquí es que Ortega, sobre todo bajo el influjo de sus maestros neokantianos Natorp y Cohen, entiende el liberalismo como un ideal, como un deber moral que de ninguna manera puede reducirse a unas cuantas libertades individuales sumadas al libre intercambio económico. Tal deber moral no es otro que la reivindicación de la idea de justicia, pero no entendida como pura y simple igualdad ante la ley, sino como estricta justicia social. La libertad de este liberalismo no equivale, por tanto, al concepto usual de libertad negativa sin más y a su resultado más obvio, la tolerancia, sino que en ella resuenan amplios ecos de lo que tradicionalmente se vincula a la idea positiva de libertad, a saber, la búsqueda de la igualdad y el fomento de una comunidad de ciudadanos más armónica, cohesionada y participativa. Por eso, frente a la defensa, que ahora tilda como conservadora, de una libertad puramente negativa, Ortega escribirá lo siguiente:

Para mí, es, en cambio, *Libertad* un divino nombre mitológico que usamos para advertirnos de que las constituciones son siempre injustas, y es un deber reformarlas. No indica solamente que ha de respetarse la ley escrita: este valor negativo no distinguiría lo liberal de lo conservador. Libertad, en su significado positivo, es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política³⁶.

Teniendo esto presente, entendiendo que libertad significa, en primer lugar, la realización del ideal de justicia, aunque sin renunciar, por supuesto, a las libertades que protegen al individuo, no es extraño que el joven pensador asuma sin ningún tipo de cortapisas el carácter revolucionario de liberalismo. En efecto, éste es ahora, y nuevamente frente al conservadurismo, el «sistema de la Revolución», una práctica de transformación social que se nos impone como un deber, pero que siempre ha de realizarse dentro del marco parlamentario y por métodos pacíficos, sabiendo, además, que la perfectibilidad humana real nunca podrá alcanzar al ideal³⁷.

³⁵ Así, mientras Cerezo la extendería desde 1908 a 1911, Zamora la sitúa entre 1907 y 1916 y Enrique Aguilar pone como límite de la misma la fecha de publicación de «Vieja y nueva política» y las *Meditaciones del Quijote*, es decir, 1914.

³⁶ «La reforma liberal», I, 145.

³⁷ Algunos textos que avalan las ideas ahora expresadas son: «Y es esto que digo que el liberalismo de hoy, si no quiere seguir siendo un entremés para la Historia, tiene que confesarse y declararse inequívocamente «sistema de la revolución» [...]. Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone

Pero si esto es así, si, como se dijo hace un momento, el liberalismo no significa ya sin más, ni siquiera primariamente, un conjunto de libertades individuales más el libre intercambio económico amparados por la ley, sino que éstas y aquél han de ser leídos a la luz del ideal moral de justicia social, no es en absoluto extraño que tal liberalismo haya de ser por fuerza un liberalismo socialista:

No cabe, pues, equívoco en el liberalismo. El sentido que su tradición y origen le marcan es indudable y preciso: donde se proclame un derecho nuevo del hombre, allí debe estar, aun cuando los oscurecedores, que son legión, pretendan poner tinieblas sobre lo claro y esplendente. ¿Qué afirmación de un nuevo derecho original destaca sobre la parca historia contemporánea? La idea socialista. Luego no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista³⁸.

Naturalmente, en esta nueva versión de la venerable teoría, el Estado ocupará un lugar importante como garante del «nuevo derecho», del cumplimiento, por parcial y asintótica que sea, del ideal de justicia. No estamos, pues, ante un Estado mínimo, sino ante un actor decisivo en la vida de la comunidad. Una de sus labores primordiales será, desde luego, la regulación económica, pero Ortega le da todavía más valor a la planificación educativa y cultural, ya que es ella la que garantizaría, en última instancia, la justicia y cohesión de la sociedad a largo plazo. De ahí su decidida apuesta por una escuela laica estatal que impulse una moral pública por encima de los intereses particulares de los individuos y contribuya a forjar un verdadero patriotismo incluyente y nacionalizador, un patriotismo dinámico³⁹. Tanto insiste Ortega en esta tesis que llega incluso a rechazar el derecho de los padres a educar a los hijos según sus propias convicciones, especialmente las religiosas. Es la sociedad quien da un mandato al Estado para que eduque conforme al ideal moral universal de justicia. Cualquier reivindicación legítima en educación, pero también en economía o cualquier otro aspecto relevante de la vida social, ha de pasar el filtro de semejante ideal

la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación [...]. Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o la idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa la constitución escrita», *ibid.*, p. 143.

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

³⁹ Para este importante concepto, que nunca debería confundirse con el nacionalismo al uso, véase, por ejemplo, «La pedagogía social como programa político», II, 87-89.

genérico, y si no se ajusta a él, no es más que capricho, egoísmo o ignorancia que, naturalmente, han de ser desestimados.

A quien quiera ver en esto un excesivo peso del Estado y la moral pública que debe regirlo y, en consonancia con ello, un estrechamiento inadmisibles o, incluso, la conculcación de la libertad individual en órdenes tan esenciales como la educación, en definitiva, a quien pretenda decirle que su socialismo se ha tragado al liberalismo, el joven Ortega les responderá que la libertad para el capricho, el egoísmo o la ignorancia no es verdadera libertad. La libertad humana sólo es tal cuando está guiada, como ya sabemos, por la idea de justicia. Gracias a ella también es posible armonizar de forma limpia y cuasi 'natural' los intereses de los individuos y de la sociedad porque el buen ciudadano, al que además se le ha de educar para ello, sólo quiere lo que es bueno para todos⁴⁰.

Después de esta respuesta, y a pesar de que el Ortega de este período se mantuvo siempre fiel al parlamentarismo y en modo alguno minusvaloró las garantías individuales, es lógico que determinados intérpretes sigan albergando, si cabe con más fuerza, serias dudas sobre el estricto liberalismo de esta época, sobre si, en efecto, el socialismo no se comió de verdad, al menos en parte, el núcleo de lo que se entiende más canónicamente como el eje de la

⁴⁰ Como muestra de la potencia que Ortega le da al ideal universal que ha de conformar la sociedad y que ha de ser implementado por el Estado, no me resisto a citar el siguiente texto: «Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituida por el Estado. Contradiría cuanto he dicho, admitir la libertad de enseñanza que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada.

«Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indian's Reservation* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca.

«No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad el único fin de la educación: así se repite en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad», «La pedagogía social como programa político», II, 100-101. Muy atinadas observaciones sobre algunos de los aspectos esenciales de este ensayo aquí tratados se encuentran en el trabajo de GARCÍA-BARÓ, M., «Lepra, idealismo y socialismo. Los primeros ensayos de Ortega», en GARCÍA-BARÓ, M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, ob. cit., pp. 54-58.

teoría, a saber, la idea de libertad como libertad negativa. En efecto, su definición primaria de aquella en términos de justicia social, su apuesta por una educación laica que excluye a la familia del «presunto derecho de educar», el enorme papel dado al Estado en la regulación de la vida de los individuos y el excesivo organicismo o acople entre individuo y sociedad, parecerían darles, al menos, parte de la razón y alejarían incluso al joven filósofo de lo que hoy cabría entender por un socialismo liberal⁴¹.

Y lo cierto es que el propio Ortega se apartó de estas ideas o las minimizó o reajustó grandemente sobre todo a partir de 1914, cuando inicia, aproximadamente, lo que he considerado su «segundo liberalismo»⁴². Como ya dije líneas atrás, esté se moverá en un horizonte de corte más reconocible por lo que respecta a aspectos básicos como la reivindicación de los fueros del individuo y la sociedad civil frente al Estado, al que ya no se verá como el agente ético benéfico en la realización del ideal moral de justicia social, sino más bien como una amenaza al libre desarrollo y creatividad de los diversos sujetos en la persecución de sus plurales vocaciones. En este sentido, libertad no equivaldrá ya al citado ideal de justicia social vinculado a la libertad positiva, sino a la mencionada posibilidad de llevar a cabo la autorrealización personal, la elección y construcción del proyecto que conforma nuestro yo. Una sociedad liberal debería, pues, ante todo, garantizar la libertad individual y la protección de las minorías frente a las mayorías (libertad negativa).

Igual que en el caso del liberalismo socialista, es imposible detallar en las páginas que restan los entresijos de este «segundo liberalismo», pero sí me gustaría incidir en un asunto crucial que atraviesa toda esta época y que nos servirá, me parece, para hacernos una idea cabal del ideario liberal del Ortega maduro. Me refiero al dibujo que el pensador hace de las relaciones liberalismo/

⁴¹ Un importante defensor del socialismo liberal en el pensamiento contemporáneo es, por ejemplo, Norberto Bobbio.

⁴² En cuanto a las razones últimas de por qué el filósofo español abandona o minimiza sus anteriores convicciones, es preciso decir, sin poder entrar ahora en más detalles, que probablemente tengan que ver con una combinación mutuamente retroalimentada de su experiencia vital de la situación política española —por ejemplo, su convicción de que el PSOE caminaba doctrinal, aunque no prácticamente, por una versión diferente del socialismo más cercana al internacionalismo revolucionario— y del cambio teórico-filosófico producido en esas fechas tras su tercer viaje a Alemania. Es decir, la sustitución del neokantismo, inspirador, como ya sabemos, de la pedagogía social que está a la base del «primer liberalismo», por la fenomenología de Husserl.

democracia y, de su mano, a la vinculación entre hiperdemocracia, sociedad de masas e hipertrofia del Estado.

En un importante texto de 1925 que lleva por título «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia» escribe:

La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el Poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quién el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público. De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal⁴³.

Tenemos, por tanto, que para el Ortega de este periodo democracia y liberalismo obedecen a lógicas diferentes. La primera es una respuesta entre otras acerca de quién debe mandar, el pueblo. El segundo se ocupa de los límites de ese mando en cualquier sistema político, de que ese poder no sea absoluto, pues los individuos tienen unos derechos previos a la injerencia del Estado que deben ser protegidos a toda costa con independencia de que el poder lo tenga el pueblo o un tirano. Por eso se puede ser muy demócrata y nada liberal y al revés. Pero si esto es así, lo que Ortega nos está diciendo es que la reivindicación del ideal democrático no puede servir, en contra de lo que se cree habitualmente, para limitar el uso del poder y proteger los derechos de los individuos. Es más, la democracia puede ser tan o más absolutista e incluso totalitaria que el peor de los regímenes autocráticos. Un caso claro de esto serían, a su juicio, las antiguas democracias griegas y romanas. En ellas era completamente desconocido el principio de que el individuo limitase el poder del Estado. Es decir, que cualquier «porción de la persona» quedase fuera de la jurisdicción pública que los ciudadanos soberanos habían decidido para el buen gobierno de la ciudad. Pero si en un gran salto pasamos del mundo antiguo al contemporáneo, en concreto, al siglo xx, el bolchevismo sería también, en su opinión, un ejemplo paradigmático de democracia

⁴³ «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia», II, 541-542.

totalitaria donde el sujeto del poder ejercido por el pueblo se ha tragado las garantías individuales⁴⁴.

La conclusión es, entonces, que para mantener tales garantías resulta necesario aquilatar cualquier sistema político, y en especial la propia democracia, con grandes dosis de liberalismo. Por eso, aunque Ortega señala en *La rebelión de las masas* que «la forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal»⁴⁵, de la que sin duda fue partidario, es preciso reconocer que para él lo esencial en la hibridación entre democracia y liberalismo viene de parte de este último. El liberalismo es ahora lo sustantivo, aquello que es preciso mantener a toda costa y en cualquier circunstancia, y la democracia lo adjetivo. En efecto, para el filósofo español lo verdaderamente relevante es la limitación del poder y no tanto quien lo ostente. Por tal motivo, aún defendiendo la democracia, no deja de manifestar en esta época amplios recelos hacia ella que no harán sino aumentar con el tiempo: «No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo»⁴⁶.

Y es que aparte del bolchevismo, Ortega se apercibe, por lo menos desde finales de la segunda década del siglo xx, de un hecho que considera mucho más relevante que aquél y que es verdaderamente decisivo en la historia social y política de occidente, a saber, que la propia democracia liberal está enferma de un exceso de democratismo. O dicho de otra forma, que en el peculiar equilibrio entre liberalismo y democracia que este régimen abandera, el primero va perdiendo terreno frente a la segunda. La prueba palpable estaría en la irrupción en la escena política y social de Europa y los Estados Unidos de un nuevo tipo antropológico que se va a convertir en dominante, el hombre-masa. A su análisis y al de las terribles consecuencias que su aparición tienen para el mundo contemporáneo dedicó el que es sin ningún lugar a dudas, como ya dije en su momento, su escrito más famoso y, probablemente, el

⁴⁴ La lectura que Ortega hace de la democracia antigua y la caracterización del bolchevismo como una parte de la tradición democrática han sido disputadas por importantes teóricos y estudiosos de ambos asuntos. Cf., por ejemplo, DAHL, R. A., *La democracia*, pr. de VALLESPÍN, F., Ariel, Barcelona, 2012, pp. 9-94.

⁴⁵ *La rebelión de las masas*, IV, 420.

⁴⁶ «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia», II, 542.

más importante desde el punto socio-político. Me estoy refiriendo, como ya se habrá podido adivinar, a *La rebelión de las masas*.

Hijo de la propia democracia liberal y de la técnica —que permiten un aumento geométrico de la población, de su nivel educativo y de vida, así como una profunda conciencia de sus derechos—, el hombre-masa vive de las creencias o lugares comunes establecidos por la sociedad. Los cree a pies juntillas, sin haberse parado siquiera un minuto a reflexionarlos con algo de profundidad. El hombre-masa encarna, pues, «lo mostrenco social». Es un ser hermético e impersuadible incapaz de entrar en diálogo y ser receptivo a las ideas de aquellos que sí han dedicado tiempo y esfuerzo a pensar sobre cualquiera de los asuntos que afectan al arte, la ciencia, la religión, la sociedad, la política o cualquier otro aspecto decisivo de la vida personal y comunitaria. El hombre-masa es, por tanto, lo opuesto a un individuo, pero, y aquí reside la paradoja, piensa que sí lo es y, sobre todo, actúa como tal, puesto que la democracia liberal le ha habilitado el derecho de hacerlo. El resultado del avance imparable de este tipo humano es una sociedad, la sociedad de masas, cada vez más homogénea y uniformizadora y que, por tanto, se muestra manifiestamente hostil a aquellos que no piensan como la mayoría, a los verdaderos individuos, a las minorías, en lenguaje de Ortega. Es decir, las personas o grupos de personas que encarnan lo más vivo, original, creativo y reflexivo de la comunidad, y de los que ésta necesita para mantenerse y avanzar.

Expresado de otra forma, el triunfo del hombre-masa lleva aparejada la tan temida dictadura «democrática» de la mayoría que en su día ya denunciaran liberales tan diferentes entre sí como Mill o Tocqueville, pero de la que también se han hecho cargo en fechas más recientes pensadores tan distintos filosóficamente como Heidegger, Adorno, Marcuse, Arendt o Jonas, por citar sólo algunos de los más conocidos⁴⁷. Esta tiranía de lo común, de lo genérico, de lo unidimensional, sobre lo individual y creativo, corrompe desde dentro la misma democracia liberal y la transforma en «democracia morbosa», en plebeyismo, en una comunidad dominada por unos humanos cuya alma ha perdido su capacidad admirativa ante las manifestaciones de lo excelente, ante aquellas creaciones de los mejores de entre ellos que, además, redundan en última instancia en beneficio de todos. Se trata, en definitiva, de

⁴⁷ Sobre algunas conexiones entre Mill y Ortega, véase, RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., «Stuart Mill: Sobre la libertad», en RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Del amor platónico a la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 282-297.

una sociedad que ha prostituido el concepto de igualdad con el odio a lo diferente y excelso, no tomándola como punto de partida en la libre ejecución de las vidas plurales de los humanos, sino como resentido punto de llegada.

Pero, además, el gran interés del análisis del hombre-masa que se hace en *La rebelión* también reside en que Ortega, siguiendo la «emoción» liberal en su sentido más definitorio, conecta la masificación creciente de las democracias liberales con un progresivo aumento del Estado y su poder. No en vano termina la parte primera de ese libro, la que analiza la emergencia del nuevo tirano, con el conocido capítulo XIII que lleva por título: «El mayor peligro, el Estado». En él, el pensador madrileño relata como el hombre-masa, buscando seguridad para la vida, se adueña del dispositivo estatal. Tal afán de seguridad exige que el Estado se haga cada vez más grande e intervenga de modo creciente en todos los órdenes de la existencia, agostando o minimizando la espontaneidad social y el espacio de libertad que permite a los individuos realizar aquello que los define propiamente: la creatividad en todos los órdenes. El problema es, como insinué líneas atrás, que para Ortega una sociedad que ha laminado a sus minorías, a quienes son diferentes, más dinámicos e imaginativos, está condenada al estancamiento y, en última instancia, a la decadencia y desaparición, pues sólo tales individuos o grupos de individuos pueden hacer frente a los nuevos retos que siempre emergen en toda comunidad.

Resumiendo lo esencial de este periodo, tenemos que para el Ortega maduro, hombre-masa, hipertrofia del Estado y crisis social van en paralelo a la disminución de la libertad individual y la espontaneidad social. Por eso esta etapa resulta la más netamente o decantadamente liberal⁴⁸. En efecto, como ya vimos líneas arriba, el liberalismo es ahora lo sustantivo, lo prioritario e indispensable en cualquier régimen político decente, sobre todo en el que es potencial y efectivamente más tiránico, la democracia de masas. En tal sentido, la defensa real que este Ortega hace de la democracia liberal se basa en la asunción teórica del carácter adjetivo del gobierno del pueblo, lo que explicaría sus ya comentadas cautelas con respecto a éste.

⁴⁸ Aunque también es preciso reconocer que el «segundo liberalismo» del filósofo, a pesar de hacer hincapié en esa idea de libertad negativa y en los peligros tremendos de un Estado hipertrofiado pilotado por un humano masa, en ningún momento es partidario de un Estado mínimo. El Ortega más decantadamente liberal nunca abandonó la idea de un orden social más justo, aunque se alejó ampliamente de los planteamientos de su liberalismo socialista inicial.

Y llegados a este punto, creo que es justo reconocer que tal precedencia del liberalismo sobre la democracia, tal y como lo tematiza Ortega, nos conduce a problemas filosófico-políticos de tan hondo calado como aquellos ocasionados por el exceso de democratismo que el filósofo denunció. La revisión de tales problemas, que afectan al núcleo mismo del «segundo liberalismo» orteguiano, exceden el propósito de este trabajo. La mayoría tiene que ver, como es evidente a estas alturas, con esa minusvaloración clara de la democracia, con su creciente recelo con respecto a ella, y están estrechamente anudados también a una no menos problemática ontología social que divide la comunidad en masas y minorías. Considero que ambos factores van de la mano y hacen que algunos de sus textos nos resulten hoy altamente inquietantes desde un punto de vista estrictamente democrático liberal.

Dado que no puedo extenderme más en este asunto, me gustaría finalizar el abordaje del «segundo liberalismo» orteguiano con algunos interrogantes vinculados a las sospechas que termino de expresar. ¿Se puede ser liberal, en el sentido noble que Ortega le da a esta palabra, en ausencia total de democracia? ¿Puede afirmarse verdaderamente, como hace por extenso el autor de *La rebelión*, que bolchevismo es sinónimo de democracia de masas? En una sociedad bien ordenada, donde las masas dóciles no han perdido la capacidad de admirar a las minorías superiores y por ello está garantizada la cohesión o entendimiento entre ambas, ¿cuál es realmente el papel de la democracia? ¿No hay en esta tesis de la debida conciliación entre la «buena masa», la masa dócil, y las minorías un excesivo y utópico organicismo por parte de Ortega? ¿Es compatible la idea de ciudadanía, base de las teorías que sustentan la democracia liberal, con la división masa/minoría? ¿No es la ontología social de nuestro pesador, basada en esa división, difícilmente conciliable con la idea que reconoce y extiende a todos los miembros de la comunidad la capacidad para el juicio político, tal y como exige o presupone un régimen democrático liberal? En suma, ¿es el ideal de democracia liberal que Ortega tiene en mente el mismo que han avalado, a pesar de sus diferencias, algunos de los grandes liberales del siglo xx como Popper, Aron, Bobbio o Berlin?⁴⁹

⁴⁹ Para un enfoque y una valoración de la democracia moderna diferente a la de Ortega, cf., entre otros, DAHL, R. A., *La democracia*, ob. cit.; *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992; «¿Es la igualdad enemiga de la libertad?», en <http://www.eumed.net/cursecon/textos/dahl-igualdadylibertad.htm>

Paso ya a la tercera y última modulación del liberalismo, la liberal conservadora. Como ya adelanté en su momento, la preponderancia de este «tercer liberalismo» me parece que se manifiesta ampliamente a partir de la ruptura con la República y las cruciales experiencias de la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial. *Del Imperio Romano* (1940-1941) es, probablemente, el texto que mejor manifiesta esta postrera revisión de la vieja teoría. Por eso voy a centrarme en él para ver alguna de sus marcas distintivas. Tomaré como hilo conductor la significativa transformación que experimenta el concepto orteguiano de libertad política, pues me parece el mejor termómetro para medir los importantes cambios que ahora se producen.

Del Imperio Romano es un ensayo inacabado en el que Ortega realiza uno de sus más brillantes ejercicios de razón histórica. Como todas las piezas pertenecientes a este género, su objetivo no es sólo arrojar luz sobre un hecho puntual del pasado, en este caso la crisis de la República romana y el posterior advenimiento del Imperio, sino fusionar tal pasado con el presente que le ha tocado vivir a fin de comprender ambos y encontrar, por medio de esa comprensión mutuamente tejida, orientación vital. Se trata, pues, en este caso, de iluminar las crisis y guerras de esos siglos decisivos en la existencia de Roma con las crisis y guerras que Ortega ha vivido y vive en Europa y viceversa⁵⁰. En semejante contexto, el pen-

Este artículo resulta de particular interés, pues hay en él una mención expresa a Ortega en relación a su crítica de la democracia de masas y en el contexto de una revisión general del planteamiento de Tocqueville. Sobre Tocqueville y Ortega ha escrito recientemente José Luis Villacañas. En su interesantísimo artículo aborda, entre otras cosas, la comprensión parcial que el filósofo español haría de la obra del gran liberal francés, lo que indicaría su falta de cintura para asumir y captar de verdad el significado de la democracia moderna y del papel de los Estados Unidos en ella. Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», *ARBOR*, 187-750 (2011), pp. 741-754. Con respecto a la democracia en general y a la vinculación entre ésta y el reconocimiento de la capacidad de juicio político a todo ciudadano, resulta muy esclarecedor el capítulo que David Miller le dedica al concepto democracia en su excelente librito *Political Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford / New York, 2003, pp. 37-54.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, *Del Imperio Romano*, VI, 86. En efecto, me parece que no se pueden captar en toda su potencia las ideas del ensayo si no se tiene en cuenta que con él Ortega está queriendo comprender lo que le sucede a la Europa del momento y lo que le sucedió a España con su Guerra Civil en tanto que parte de esa Europa en crisis. El lector avisado detectará innumerables alusiones más o menos veladas tanto al contexto europeo como español.

sador madrileño enhebrará una peculiar lectura del liberalismo que se va a construir sobre la base de unas duras y agrias críticas a la unilateralidad, ingenuidad y falta de solidez de la teoría y práctica liberales más reconocibles. Más concretamente, a lo que constituye su núcleo duro, que, además, había sido asumido, en términos generales, como esencial en la segunda etapa. Me refiero, ya se habrá adivinado, a la defensa de la libertad en tanto que libertad negativa, en tanto que espacio o coto vedado que limita el poder público del Estado y está conformado por unos derechos básicos e inviolables de los individuos previos a cualquier injerencia de aquél.

En efecto, en el escrito que ahora nos ocupa, la comprensión de la libertad como libertad negativa es sólo una modalidad, una especie, la liberal, dentro de un género más amplio que incluye, por lo menos, otra forma fundamental de entender la acción política libre. Este otro concepto es el romano. Y es que la *libertas* romana, ampliamente teorizada por Cicerón, no tiene nada que ver con la comprensión liberal de la libertad. Es más, Ortega no se cansa de repetir que es expresamente opuesta a ella, que es «iliberal o anti-liberal», incluso, «totalitaria». Porque el romano se siente máximamente libre no cuando goza de una serie de derechos inalienables que le sirven de salvaguarda frente a la injerencia del Estado, sino justamente al contrario, cuando obedece fielmente los dictados del poder público. Es decir, cuando actúa según la ley igual para todos que ha emanado del cuerpo ciudadano a través de las magistraturas que lo representan. Expresado de otra forma, la libertad del romano no está vinculada a los límites del poder, asunto por excelencia del liberalismo y, si recordamos, máximo centro de preocupación de Ortega en su segunda modulación de la teoría liberal, sino al sujeto del poder, al quién. Un quién que, en este caso, es «la ley hecha en común por los ciudadanos»⁵¹.

Teniendo esto presente, lo que el pensador madrileño está ahora reconociendo de forma absolutamente explícita, frente a la etapa anterior, es que en Europa ha habido una «libertad de los antiguos», una libertad positiva vinculada a la participación democrática y a la obediencia a la ley común, que *debe ser reconocida propiamente como libertad*. Ése es el hecho decisivo: *la elevación a la dignidad de la libertad, con todo lo que esto significa en Ortega, de algo que antes era visto como ajeno a su lógica e, incluso, como ma-*

En mi opinión, éste es uno de esos trabajos orteguianos que está pidiendo con urgencia una edición crítica.

⁵¹ *Ibid.*, p. 113.

nifiestamente contrario a ella porque tal libertad se comprendía mayormente desde una mirada exclusivamente liberal. Y es que si la libertad política fuera sólo lo que el liberalismo entiende como libertad, habría que concluir que sólo con la emergencia del mismo se descubre y realiza propiamente aquélla, lo cual es ignorar «que el hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente ha sido la vida como libertad»⁵². La *libertas*, razona ahora el filósofo, es tan libertad como la que defiende el liberalismo. Cuando Cicerón la reclama desesperadamente frente a aquellos que quieren arrebatársela a él y a Roma, no es menos libre, políticamente hablando, que un Mill o un Tocqueville habitando y defendiendo un régimen liberal.

Ahora bien, para que las nuevas cuentas sobre la libertad política cuadren, para que puedan absorber dos concepciones de la misma tan radicalmente distintas, es preciso que el liberalismo, en el sentido más reconocible defendido en el segundo período, deje de monopolizar o ser el tronco único y fundamental en su definición. Es más, la nueva concepción de libertad política se va a hacer necesariamente *contra* o teniendo como claro trasfondo una desengañada crítica de la idea de libertad negativa que le sirve de base:

A la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente libre el hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre. *Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar siendo libre [...]. La libertad humana —y se trata sólo de la política— no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella [...].* No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades⁵³.

No cabe andanada más potente contra la línea de flotación de la idea liberal de libertad. El arma usada no es otra que la historización radical del propio concepto de libertad política⁵⁴.

⁵² *Ibid.*, p. 101.

⁵³ *Ibid.*, pp. 104-106.

⁵⁴ Otro texto del ensayo que muestra claramente esta historización radical es el siguiente: «la *libertas* romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. Este liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, con-

Sólo practicando una operación semejante es posible desalojar al liberalismo del lugar privilegiado que el propio Ortega le había asignado anteriormente en la definición de la acción política libre para pasar a meterlo en el mismo saco que la *libertas* romana. Ambas son ahora, como se dijo más arriba, dos especies de un género común, al que dará el nombre de «vida como libertad». Pero ¿qué puede unir bajo un mismo género a dos estilos de vida libre tan diferentes? ¿Cuál es el nexa entre Cicerón y Mill, entre un concepto liberal de la libertad y uno explícitamente «iliberal o antiliberal» e, incluso, «totalitario»? ¿Por qué ambos son «vida como libertad» cuando contemplados el uno desde el otro y el otro desde el uno se excluyen radicalmente? La respuesta de Ortega es sencilla y sorprendente. La *libertas* y la libertad liberal son «vida como libertad» porque los respectivos miembros de ambas comunidades se han sentido libres en ellas al haber sido capaces de urdir un marco institucional y social acorde con sus preferencias o creencias vitales más profundas: «Vida como libertad —en sentido político— es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean... La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe»⁵⁵. En este sentido, y esto es lo crucial en el nuevo planteamiento, la libertad liberal es libertad no por ser liberal —tal y como tendía a afirmarse en la segunda etapa—, sino porque responde a un estilo de vida y a una ordenación del Estado que se adapta a ella y que ha sido preferida por los ciudadanos occidentales en un momento determinado de su historia. La *libertas* romana fue, en su día, otro ejemplo de lo

virtiéndolas en entidades teológicas», *ibid.*, p. 102. Sobre el crucial asunto de si en este último Ortega se produce una historización radical del liberalismo son de gran interés tanto el libro como el artículo de Enrique Aguilar citados en la nota 33. Mi desacuerdo con la posición de Aguilar no se produce tanto en la interpretación que hace de *Del Imperio Romano*, donde asume que algunos de sus fragmentos se mueven en el marco del historicismo radical, sino en que considera que tales tesis son una especie de exabrupto momentáneo. En su opinión, más allá de ese desahogo, lo que predominaría también en este Ortega, como en una parte importante de la tradición liberal, sería un «historicismo mitigado» que dejaría intocado el núcleo «universal» de las ideas liberales. Mi tesis, por contra, defiende que el historicismo radical de *Del Imperio Romano* recoge bien el tono del liberalismo del Ortega postrero, que se enmarca, además, en un proceso de avance del historicismo en su filosofía última.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

mismo. Eso es lo que hace a ambas «vida como libertad», a pesar de su radical discrepancia de contenido.

La pregunta que uno se hace a la vista del nuevo concepto de libertad política que maneja Ortega es bastante obvia. ¿Sigue siendo el pensador madrileño un liberal reconocible en esta última fase de su reflexión política? Dicho de otra manera, su historización radical del concepto de acción política libre como un sentirse a gusto de un pueblo con sus instituciones vigentes y en donde las libertades y derechos clásicos defendidos por la tradición liberal como inviolables pueden ser completamente sobrepasados, ¿situaría al pensador madrileño fuera del marco liberal? Mi respuesta es que en un sentido sí y en otro no. Sí porque Ortega no cree a estas alturas que sólo exista una forma posible de ser libre de verdad, la liberal. La libertad, igual que el ser, se dice de muchas maneras. Como el ejercicio de razón histórica hecho a propósito del Imperio Romano nos muestra, hay formas plurales y absolutamente contradictorias de vivirla. Y eso vale también para el futuro. O puesto en negativo: no hay algo así como un único modo de vida que encarne la experiencia de la libertad de forma privilegiada. Tales modos varían con el decurso histórico al mutar las creencias que los miembros de las diferentes comunidades tienen al respecto. Por eso ha insistido nuestro autor más arriba en que es absurdo fijar, al modo del liberalismo, una serie de libertades y derechos básicos, el coto vedado de la libertad negativa, válidos de una vez para siempre. Y es que «dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo»⁵⁶.

Tenemos, pues, que en este preciso sentido de historización radical del concepto de libertad política, Ortega parece estar más allá del liberalismo, al menos de sus versiones más canónicas⁵⁷.

Sin embargo, a pesar de esa historización y de las resonancias fuertemente comunitarias que contiene el nuevo concepto de «vida como libertad», el filósofo español sigue siendo un liberal porque no cree que la «vida como libertad» que experimentamos los occidentales de la edad contemporánea pueda darse sin la imprescindible contribución del liberalismo. La idea crucial del mismo, la limitación del poder público, su no injerencia en porciones

⁵⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁷ Sobre las diferentes formas de liberalismo, remito al estupendo artículo de RYAN, A., «Liberalism», en RYAN, A., *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2012, pp. 21-44.

importantes de la vida de los individuos, tenga la forma que tenga, afecte a las libertades que afecte, resulta, una vez que ha emergido, esencial en nuestro modo de vivirla. Por eso sería un error pensar que podemos volver sin más, por ejemplo, a la *libertas* romana y sentirnos libres. Necesitamos, pues, el liberalismo si queremos ser fieles, y esto es lo decisivo, a nuestra propia tradición, a nuestra vocación comunitaria, a las creencias básicas que rigen al conjunto de pueblos occidentales. Ésa es para Ortega, repito, nuestra forma peculiar contemporánea de «vida como libertad». Y por tal razón su comprensión de la libertad política sigue siendo liberal.

Pero una vez reconocido esto, parece también obvio que a este Ortega se le hace evidente que el liberalismo, en el momento de guerras y conflictos que le ha tocado vivir, está en una crisis profunda y necesita ser replanteado. Es más, una de las causas profundas de la citada crisis es la propia quiebra de las creencias liberales tal y como habían sido enunciadas y vividas hasta el presente. De ahí que se precise, como dice en «En cuanto al pacifismo», texto escrito en París en diciembre del 37 con el resonar de la Guerra Civil como telón de fondo, «un nuevo liberalismo». Los perfiles del mismo, tanto en este texto como en otros que podemos correlacionar con él, caso del propio *Del Imperio Romano* o *El Hombre y la Gente*, son vagos y han dado lugar a interpretaciones dispares⁵⁸.

Sin poder entrar ahora a fondo en el asunto, creo que el apelativo que mejor le cae es el de conservador. Es verdad que es éste un epíteto vago, pero la razón fundamental que me lleva a esta conclusión es que si se miran con cuidado los escritos que aluden a él de una forma u otra y se comparan con los de la época anterior, lo que ahora parece predominar y preocupar obsesivamente en el enfoque orteguiano no es tanto los límites del poder como el orden y la estabilidad social. No es que el asunto de la libertad negativa se volatilice en absoluto o se minimice. Ortega, ya lo dije, sigue siendo un liberal, pero las libertades que se vinculan al liberalismo no sólo se historizan, como ya vimos, sino que son contempladas

⁵⁸ Pedro Cerezo y José Luis Villacañas han dando dos interpretaciones diferentes del «nuevo liberalismo». Cf. CEREZO GALÁN, P., «De la melancolía liberal al éthos liberal (En torno a *La rebelión de las masas*)» y «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 359-364; 375-378. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», *ARBOR*, 187-750 (2011), pp. 741-754. La perspectiva del presente ensayo está más cerca de las tesis defendidas por Villacañas.

en este momento, fruto de esa historización, desde una óptica mucho más restrictiva; la óptica que prioriza el combate contra la anarquía, contra la desintegración social cuajada en forma de guerras y violencia. Y es que el pensador madrileño, teniendo al fondo, probablemente, su propia experiencia, enfatiza en este tercer período de modo extraordinario la insociabilidad de los humanos, nuestro carácter de bestias destructoras y violentas que necesitan ser embridadas para que la sociedad pueda ser tal. Semejante faena se llama mando y el aparato necesario para llevarla a cabo es el Estado. Precisamente el reproche que en este contexto le hace una y otra vez al liberalismo clásico es el de no haberse tomado en serio el problema crucial del mando, de quién debe mandar y quien obedecer, al haber puesto todo el énfasis en los límites del Estado y no en su labor constructora de la convivencia social. Una labor que ciertamente es siempre coactiva y también por momentos terrible y violenta, pero sin la cual la vida en comunidad sería imposible dada la inapelable y perenne presencia de lo antisocial en los animales humanos. Dice Ortega:

Porque éste fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí misma y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo. Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable [...]. [El liberalismo] creía que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro es que, si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, ni espontáneamente, como el liberalismo suponía, sino lamentablemente, esto es, gracias a que la mayor porción de fuerzas positivamente sociales tiene que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esta faena, por muchas razones terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana es *algo así como* una sociedad, se llama mando, y su aparato, Estado [...]. La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el Estado, necesidad congénita de toda «Sociedad»⁵⁹.

El «nuevo liberalismo» necesita, por lo tanto, equilibrar libertades políticas, siempre históricas, con la coacción necesaria del Estado para que la sociedad no degenera en anarquía. Necesita combinar los límites del poder con el mando y el sujeto del po-

⁵⁹ *Del Imperio Romano*, VI, 102-104.

der⁶⁰. Liberalismo con «antiliberalismo» e, incluso, «totalitarismo». Pero la aleación que de aquí resulta, al estar siempre prendida de la insociabilidad humana, de ese hobbesiano combate contra la anarquía, se escora, creo que claramente, hacia el conservadurismo, hacia un liberalismo conservador que mira con recelo el desarrollo y evolución de algunas libertades o incluso su posible trasplante de unos pueblos a otros⁶¹.

Con respecto al crucial asunto de cuál sería el lugar de la democracia en su economía, no se desvela o articula en ningún momento de forma clara, aunque todo indica que las sospechas y los problemas que ya se enunciaron en la modulación anterior permanecen e incluso se agravan⁶². Todo lo cual no impide afirmar, en absoluto, que el régimen que Ortega preferiría para vivir en situaciones normalizadas, donde no hay peligro de desintegración social también sería ahora, sin lugar a dudas, la democracia liberal. Aunque una democracia, presumo, donde las expresiones de la voluntad y participación de los ciudadanos deberían estar ampliamente filtradas. Pero semejante asunto sobrepasa ampliamente las posibilidades de este artículo.

Con la «historia mínima» del «nuevo liberalismo conservador» del último Ortega, termino la narración de lo que en mi opinión han sido sus tres ejercicios de «nomadismo doctrinal» con respecto

⁶⁰ En este sentido, creo que resulta del mayor interés comprobar como las dos lógicas correspondientes a estos principios, que en el segundo giro liberal permanecían netamente separadas y con clara preponderancia de la primera, deben de amalgamarse de alguna manera. Y por eso a Ortega le interesa especialmente la *libertas* romana con su carácter «antiliberal» y «totalitario». Porque ella representa justamente esta preocupación por el mando de la que adolece el liberalismo.

⁶¹ *Ibid.*, p. 132.

⁶² Las afirmaciones que se hacen sobre el mando y la relación masaminoría, teniendo como telón de fondo la institución del Tribunado de la Plebe, me parecen muy significativas. Véanse al respecto los textos del ensayo correspondientes a las páginas 127-132. Por otro lado, considero que las ambiguas e inquietantes palabras finales de «En cuanto al pacifismo», que tan bien se complementan con los desarrollos de *Del Imperio Romano*, incluso en su vocabulario, abundan en esta tesis: «El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios. Este equilibrio puramente mecánico y provisional permitirá una nueva etapa de mínimo reposo, imprescindible para que pueda volver a brotar, en el fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe. Ésta es el auténtico poder de creación histórica, pero no mana en medio de la alteración, sino del ensimismamiento», «En cuanto al pacifismo», IV, 528.

a la teoría liberal. En ellos fue siempre fiel a la libertad filosófica que caracteriza a todo gran pensador y al esencial principio de circunstancialidad e historicidad que preside la razón histórica. En este sentido, podría decirse que la «experiencia de vida» en la que se engarzó su fina inteligencia fue modulando su comprensión de la «emoción» liberal. Y ahora que estamos al final de este ensayo, quisiera insistir nuevamente en que la periodización de tales modulaciones, presentada en forma de «tres liberalismos», sólo pretende señalar preponderancias. En ningún caso es un esquema rígido. Creo que en Ortega, y no sólo en su teoría política, es muy difícil decir con rotundidad que aquí empieza algo que allí termina de forma completa. Sus transiciones en todos los órdenes filosóficos suelen ser suaves, produciéndose frecuentes idas y venidas, lo que no nos impide hablar, por ejemplo, de cierto período neokantiano, fenomenológico, o más propenso al historicismo porque predominan o preponderan unas tesis sobre otras. Así con el liberalismo. Por expresarlo de otro modo, Ortega trabaja continuamente con sus propias ruinas. Teje y desteje sus ideas inmerso en la experiencia del mundo y en ella es imposible, como bien sabía nuestro pensador, dar algo por absolutamente cancelado.

Con estas consideraciones postreras, llegamos verdaderamente al final de este escrito. En él he pretendido dar algunas de las claves fundamentales para entender la ética y la filosofía política del pensador madrileño. Fundamentalmente, he querido mostrar como todas ellas giran en torno al crucial asunto de la libertad, que hunde sus raíces en la propia metafísica orteguiana de la vida. Y es que la ética de la vocación o el liberalismo, en las tres modulaciones que he señalado, remiten sin lugar a dudas a la venerable experiencia de la acción libre asumida y teorizada por Ortega como el eje de la existencia. La ética, invitándonos a descubrir y construir nuestra propia identidad eligiendo en medio de la circunstancia. La filosofía política liberal, intentando crear, más allá de sus diferentes torsiones, un espacio público en que los humanos podamos arrumbar la violencia y desarrollar el propio y enigmático sí mismo. Porque la vida humana siempre fue para nuestro filósofo, básicamente, una cuestión de libertad.

Una estética raciovitalista

EVE GIUSTINIANI¹

Université d'Aix-Marseille

Al evocar el tema del arte y la estética en la obra de José Ortega y Gasset se piensa de inmediato en el famoso ensayo sobre *La deshumanización del arte* que el filósofo publicó en 1925 después de desgranar sus páginas en artículos publicados en el diario *El Sol*. Sin embargo, no se suele considerar a Ortega como un especialista de temas estéticos. De hecho, si hay un punto común entre todos los ensayos del filósofo sobre el arte, es su afirmación de no entender nada del asunto. Confesó así ser un «un pésimo lector de novelas», no saber nada de pintura, ser ignorante en materia de poesía². ¿No se trataría de una afirmación de docta ignorancia, al modo socrático? El pensamiento estético de Ortega está lejos de limitarse a *La deshumanización*, aunque este libro constituya, junto con los *Papeles sobre Velázquez y Goya*, un hito en su reflexión sobre el arte. Desde sus años de formación hasta el final de su vida, el pensador nunca dejó de interesarse por la pintura, las letras, el teatro o la música. Sus obras completas reúnen casi cincuenta artículos, ensayos, prólogos o discursos vinculados con la cuestión del arte. A pesar de no constituir un tema central en la obra orteguiana, la estética se encuentra estrechamente relacionada con los asuntos que preocupan al escritor y por lo tanto constituye una pieza más de su sistema. Ortega afirmó repetidamente que su teoría del arte

¹ Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² Respectivamente en «*El obispo leproso*. Novela, por Gabriel Miró» (1927), IV, 145; *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 605; «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914), I, 664-680.

estaba en perfecta coherencia con su filosofía raciovitalista, como en 1908, cuando afirmó:

No es decente mantener en el alma compartimientos estancos, sin comunicación los unos con los otros. [...] El sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte³.

¿Porqué y bajo qué modalidades llegó Ortega a insertar el pensamiento estético dentro del sistema filosófico de la razón vital? En este capítulo se intentará primero mostrar cómo el pensador se aproximó a las artes desde su postura inicial frente al modernismo imperante en la estética española de principios del siglo xx hasta entablar una relación estrecha con las vanguardias. El segundo apartado dará una aproximación a la estética raciovitalista de Ortega, tal como se definió durante los años veinte alrededor de la publicación de *La deshumanización del arte*, y se desarrolló en las décadas posteriores. El tercer apartado se interesará por la forma en que Ortega practicó el comentario de obras de arte, reveladora de la evolución de su método intelectual.

1. ORTEGA, AL ENCUENTRO DE LAS ARTES

1.1. Frente al modernismo

La reflexión orteguiana sobre las artes se inició muy pronto, insertándose en el marco general de su aproximación al problema de la España de principios de siglo, en reacción al pesimismo vital y el complejo decadentista de la generación del 98⁴ y, en el campo estético, al modernismo, que puede identificarse como el «lenguaje generacional» del 98 tal como lo hizo Pedro Salinas en un artículo de 1935⁵ que retomaba el rótulo inventado por Azorín⁶. Mientras el simbolismo europeo vino a barrer los criterios estéticos y literarios del siglo xix —realismo, naturalismo o romanticismo—, el modernismo español pretendía mudar de piel

³ «Algunas notas», *Faro*, 9 de agosto de 1908, I, 198-202, cita en p. 201.

⁴ Ver al respecto CACHO VIU, V., «Ortega y el espíritu del 98», *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 9-54.

⁵ SALINAS, P., «El concepto de generación literaria aplicado a la del 98» (1935), en *Literatura española del Siglo XX*, Alianza, Madrid, 1970.

⁶ V. AA.VV., *Azorín et la Génération de 1898*, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines, Pau, 1998.

integrando y superando los logros de la estética decimonónica. Esta lógica, ejemplar del proceso intrínsecamente dialéctico de la modernidad —que siempre busca superarse a sí misma—, permitió que arrancara un movimiento irremediable de renovación en las artes españolas, que culminó con las vanguardias históricas de la llamada «Edad de plata»⁷.

Ortega, siempre atento a las variaciones de la «sensibilidad vital» de sus coetáneos, tomó nota de la voluntad de superación inherente al modernismo, pero criticó la ingenuidad de su planteamiento, pretendiendo mostrar cómo esta postura, lejos de ser definitiva, iba también a ser superada. Si bien la pretensión de ruptura con los cánones decimonónicos que animaba el modernismo seducía al pensador —que intentaba, forjando su teoría de la razón vital, superar el racionalismo idealista y el positivismo—, esta lógica de contestación no le parecía suficiente para construir un nuevo orden estético. El nihilismo pesimista del modernismo le parecía inapropiado para constituir un modelo válido a la generación de la postguerra mundial, «desorientada» y afanosa de apoyarse en nuevos valores, ya que «los principios normativos de todo orden —en ciencia, en arte, en política— han dejado de ser vigentes» (V, 200). Conforme con su afán de ser «nada moderno y muy siglo XX» (II, 165), buscando una forma de terminar a la vez con el tradicionalismo y el modernismo, Ortega siguió de cerca la eclosión de las vanguardias que también se erguían contra la estética de principios de siglo en búsqueda de novedad⁸.

La publicación de este ensayo también coincidió con el despliegue de una nueva modalidad de acción pública en la práctica orteguiana. Alejado de la esfera política, el pensador dedicaba sus esfuerzos al desarrollo de su filosofía por un lado, y por otro a la potenciación de la cultura española mediante una red de plataformas de difusión cultural (preexistentes, como el Ateneo, la Residencia de Estudiantes, la JAE y la ILE, etc., o recién creadas, como los diarios y revistas *España* y *El Sol*, la editorial Calpe, la *Revista de Occidente* y la editorial homónima) que utilizaba tanto para difundir sus propios trabajos como para importar a España lo mejor de la cultura europea. Dada la estrategia de «culturización» del país que iba desarrollando desde 1914 en círculos concéntricos,

⁷ V. MAINER, J. C., *La edad de plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, 2.ª ed., Cátedra, Madrid, 1981, p. 466.

⁸ V. SALAÜN, S. y SERRANO LACARRA, C. (coords.), *Los felices años veinte: España, crisis y modernidad*, Marcial Pons, Madrid, 2006.

Ortega se encontraba en el centro del movimiento de renovación de las artes, las ciencias y las letras españolas de los felices veinte.

1.2. Ortega y los medios artísticos de la Edad de Plata

Ortega y Gasset conocía muy bien los medios artísticos de mediados de los años veinte. Era amigo y colaborador de los principales promotores culturales, artísticos y críticos de la época. Acudía a muestras de pintura y conciertos⁹; frecuentaba a los críticos de arte Enrique Lafuente Ferrari, José Camón Aznar, María Luisa Caturla o Elías Tormo; conversaba con el musicólogo Adolfo Salazar, que firmaba sus críticas en *El Sol*. Formaba parte del comité director de la Residencia de Estudiantes, importante centro de investigación y difusión cultural y científica, donde no sólo dio varias conferencias a lo largo del decenio sino que invitó a prestigiosos científicos extranjeros y frecuentó a todos los jóvenes artistas que allí encontraban cobijo¹⁰.

También la *Revista de Occidente*, con su editorial y su tertulia, fue un importante centro de difusión de las vanguardias tanto artísticas como literarias. La mayor parte de los novelistas, pintores y poetas que cita Ortega en su ensayo de 1925 sobre *La deshumanización del arte* fueron objeto de artículos en la revista; ésta constituía a la vez una fuente para el filósofo, que se remitía a la opinión de sus colaboradores, y un lugar de culminación de sus propias teorías, a menudo retomadas y desarrolladas por estos últimos. La revista era un canal de divulgación de las nuevas estéticas, ponía de relieve las relaciones entre poesía y artes plásticas, arquitectura y música. Jóvenes artistas ilustraban sus portadas y páginas interiores. La revista defendía o criticaba las nuevas tendencias: cubismo, poesía pura, surrealismo... Su línea editorial, lejos de plebiscitar todas las vanguardias, era más bien crítica.

La revista se interesaba sin embargo por todo lo nuevo, denunciaba el desgaste de los cánones estéticos del pasado, y daba cuenta de los grandes acontecimientos culturales del país. En 1926-

⁹ La inauguración de *Iberia* de Debussy el 24 de enero de 1921 en el Teatro Price de Madrid, que provocó los silbidos del público, estuvo en el origen de los artículos de Ortega titulados «Musicalia» (*El Sol*, 8 y 24 de marzo de 1921) y «Apatía artística» (*El Sol*, 8 de octubre de 1921). Cf. GARCÍA LABORDA, J. M., «Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su «circunstancia» histórica», *Revista de Estudios Orteguianos*, 10-11 (2005), pp. 245-271.

¹⁰ V. ASENJO, C. y ZAMORA BONILLA, J., «Camino de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Segunda parte: 1923-1936», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 33-91.

1927, por ejemplo, participó en el debate sobre la poesía pura y la poesía comprometida¹¹, que se enraizó en el Tercer centenario de la muerte de Góngora¹². La literatura extranjera (francesa, latinoamericana, italiana, alemana o anglo-sajona¹³) ocupaba un lugar preferente en sus páginas críticas. Los más activos colaboradores de la revista —Antonio Marichalar, Corpus Barga, Fernando Vela, Benjamín Jarnés, Antonio Espina— no sólo publicaban en ella ensayos y críticas, sino también manuscritos o poemas. La revista editaba poesías, extractos de novelas, cuentos de todas las figuras de la vanguardia literaria española: Ramón Gómez de la Serna, Jaime Torres Bodet, Francisco Ayala, Rosa Chacel, Alberti, Aleixandre, Cernuda, Gerardo Diego, García Lorca, Jorge Guillén... La editorial asociada a la revista lanzó una colección novedosa dedicada a la joven novela, «Nova Novorum». Publicar en la *Revista de Occidente* significaba, para estos novatos, medirse con los grandes, y llegar a un lectorado de calidad¹⁴.

Ortega y Gasset estaba pues al tanto de las nuevas tendencias estéticas, e incluso era uno de sus principales promotores, en particular gracias al instrumento de la *Revista de Occidente*. Naturalmente, el pensador no podía tener una visión lo suficientemente clara de los límites y confluencias existentes entre estos distintos grupos, escuelas y tertulias que configuraban las vanguardias, que

¹¹ Fernando Vela analizó las modalidades francesas de este debate en un artículo titulado «Información de un debate literario», *Revista de Occidente*, 41 (1926), pp. 217-240. Para una aproximación general al tema, ver CANO BALLESTA, J., *La poesía española entre pureza y revolución: 1920-1936*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

¹² La revista publicó alrededor de esta conmemoración artículos de Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Antonio Marichalar, y el mismo Ortega escribió en 1927 un artículo titulado «Góngora (1627-1927)» (IV, 175-186), que vino a completar los juicios sobre poesía emitidos en *La deshumanización*. Aquí ponía de relieve la concreción de la nueva estética neogongorina por los jóvenes poetas de vanguardia.

¹³ En la *Revista de Occidente* se habló, por ejemplo, de las publicaciones de James Joyce, uno de los pocos novelistas coetáneos que cita Ortega en *La deshumanización* (MARICHALAR, A., «James Joyce en su laberinto», *Revista de Occidente*, 17 (1924), pp. 177-202; JARNÉS, B., «El artista adolescente», *Revista de Occidente*, 39 (1926), pp. 382-386). En cuanto a Luigi Pirandello, al que Ortega cita en *La deshumanización* como ejemplo de la impopularidad del teatro actual, fue comentado por Fernando Vela en ocasión de una representación de *Seis personajes que buscan autor* en el Teatro de la Princesa (*Revista de Occidente*, 7 (1924), pp. 114-119).

¹⁴ V. LÓPEZ COBO, A., «La narrativa del arte nuevo. Ortega y los límites de una influencia», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 173-194.

a menudo no sabían delimitarse a sí mismos; a sus ojos, creacionismo, ultraísmo y demás *-ismos* participaban todos de un mismo movimiento. «Las direcciones particulares del arte joven me interesan mediocrementemente», afirmó en *La deshumanización*, porque sólo intentaba sintetizar sus características esenciales, «filiar el arte nuevo mediante algunos de sus rasgos diferenciales» (III, 849). Trataba de encontrar la unidad de la tendencia debajo de la diversidad de las formas, o sea de iniciar, como ya lo preconizaba Heinrich Wöfflin en 1915, una nueva forma de historia del arte, sin nombres, como una historia de los estilos¹⁵.

El pensador veía así en el espíritu de ruptura que caracterizaba el arte nuevo una manifestación de la «sensibilidad vital» contemporánea, que ponía en cuestión los cánones decimonónicos y, con ellos, toda la ideología de la modernidad. El proyecto de superación del racionalismo idealista, de la «vieja política», o de la estética modernista participaba de una misma empresa intelectual de deconstrucción de la modernidad y de todas sus expresiones. Este programa innegablemente vino a colmar un vacío teórico para los artistas españoles. Ortega proporcionó un fundamento filosófico para su actitud estética; de ahí el considerable éxito de la obra, y la multitud de críticas, positivas o negativas, de las que fue objeto. La convicción europeísta de Ortega; su voluntad de dar criterios de rigor y excelencia a las producciones culturales nacionales; su alejamiento de la política activa en beneficio de la acción cultural; su filosofía raciovitalista, todos estos factores contribuyeron a hacer de Ortega un maestro para estas nuevas generaciones artísticas.

1.3. *La deshumanización del arte: ¿un manifiesto de las vanguardias?*

Ortega no se presentaba a sí mismo como un teórico o un profeta de las vanguardias; como aclaró más tarde, *La deshumanización del arte* «no era una apología, ni un pronóstico; a lo sumo un diagnóstico»¹⁶. Sin embargo, tuvo desde su publicación repercusiones considerables. Se vendieron los 2500 ejemplares de su primera edición en tan sólo dos años, todo un récord para

¹⁵ WÖFFLIN, H., *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Hugo Bruckmann, Munich, 1920. La obra figuraba en la biblioteca de Ortega. El poeta José Moreno Villa la tradujo al español para Calpe en 1924.

¹⁶ Citado por TORRE, G. de, *El fiel de la balanza*, Taurus, Madrid, 1961, p. 79.

la época. Suscitó de inmediato debates muy vívidos: a favor o en contra, había que situarse ante ella. Mientras los discípulos del filósofo comentaban su teoría en las páginas de la *Revista de Occidente*, empezaron a aplicarla a sus propias creaciones. Llegó a formarse una pequeña escuela novelesca de la «deshumanización» sobre la que Ortega ejerció un innegable magisterio. Reunía a estos escritores el rechazo de los dos pilares de la narración tradicional, el argumento y el personaje, y el interés por la búsqueda formal y la deconstrucción estructural¹⁷. En cuanto a los poetas, preferían reivindicarse de la poesía pura más que de la deshumanización, aunque tuvieran parentescos con la estética de la desrealización y de la metáfora definida por Ortega¹⁸.

Huelga preguntarse si Ortega influyó en estos artistas o si fue inspirado por ellos al redactar su ensayo. Como apunta Azucena López Cobo, Ortega «supo articular, en ensayos teóricos, métodos y recursos que los escritores de vanguardia empezaban a esbozar»¹⁹. La *Revista de Occidente* proporcionó a estos escritores un soporte sólido y prestigioso, y *La deshumanización del arte* les dotó de un fundamento estético-filosófico. Estas dos empresas orteguianas, más que crear una escuela, agruparon y dieron coherencia grupal a una creación diseminada que les preexistía.

Por ello, sin duda, varios «discípulos» de Ortega sintieron la necesidad, al final de la década, de marcar su distancia respecto al maestro y sus teorías. Algunos poetas llegaron a deplorar las «incomprensiones» presentes en la obra, los «perjuicios» que generó o sus «catastróficas» consecuencias²⁰. Pero los críticos más virulentos fueron los partidarios de un retorno al realismo y a la preocupación social, agrupados alrededor de los «Nuevos Valores» promovidos por la revista *Ulises*, como el crítico catalán Sebastiá

¹⁷ V. FUENTES MOLLÁ, R., «Ortega y Gasset en la novela de vanguardia», *Revista de Occidente*, 96 (1989), pp. 25-44; y PINO, J. M.^a, *Montajes y fragmentos: una aproximación a la narrativa española de vanguardia*, Rodopi, Amsterdam, 1995.

¹⁸ Sobre estas definiciones, ver *infra*. Sobre la influencia de Ortega en los poetas coetáneos, consultar SILVER, P., «La estética de Ortega y la generación del 27», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1971), pp. 361-380.

¹⁹ LÓPEZ COBO, A., «La narrativa del arte nuevo. Ortega y los límites de una influencia», ob. cit., p. 194.

²⁰ Respectivamente, HUIDOBRO, V., *Vientos contrarios*, Nascimento, Santiago de Chile, 1926; GUILLÉN, J., *Lenguaje y poesía*, Alianza, Madrid, 1969, p. 191; y DOMENCHINA, J. J., *Crónicas de «Gerardo Rivera»*, Aguilar, Madrid, 1935, p. 107.

Gasch²¹. Al final de los años veinte la alternativa ya no oponía tradición y modernidad sino «arte deshumanizado» y «arte humano». Los artistas comprometidos denunciaban el conservadurismo latente de las vanguardias orteguianas y su marcado elitismo, en el cual veían una verdadera traición²². Reivindicaban la rehumanización del arte para, en términos de José Díaz Fernández, fertilizarlo con la representación del «drama contemporáneo de la conciencia universal»²³. Es verdad que el pensador omitió mencionar, en su aproximación «sociológica» al arte, su función de reflexión de la realidad social. Pero el grueso de las críticas que recibieron Ortega, su ensayo y sus epígonos se debían, no obstante, a lecturas erróneas y parciales, con una pizca de mala fe, de su obra.

2. EL ARTE NUEVO, SEGÚN LA ESTÉTICA DE LA RAZÓN

La «nueva sensibilidad estética» que Ortega definió y resumió bajo el concepto de «deshumanización del arte» sintetizaba en pocas palabras los rasgos principales de la actitud vanguardista, que había podido observar en las artes de este principio de siglo²⁴: el rechazo del realismo mimético, o sea la «deshumanización»; la tendencia a la depuración y la preocupación por la forma —dicho de otro modo, el arte por el arte—; y la propensión a la ironía, al humor, al juego, es decir la «intrascendencia». A estas tres grandes características del arte nuevo, que concernían la intención artística y el proceso creativo (explicadas más pormenorizadamente a continuación), Ortega añadió otra, que se refería a la *recepción* de la obra de arte, con la que empezó su ensayo y a la que dedicó un análisis de cariz psicosociológico: la inexorable impopularidad del arte nuevo.

²¹ GASCH, S., «Naturaleza y arte», *La Nova Revista*, 5 (1927). Véase sobre este tema LÓPEZ MANZANARES, J. Á., «Ortega entre las «fieras»: arte, vida y deshumanización», *La Balsa de la Medusa*, 34 (1995), pp. 77-89.

²² Por ejemplo en el anónimo «Llamamiento de Unión de Escritores y Artistas revolucionarios», *El Pueblo*, [Valencia], 7 de mayo de 1933. Ver *infra* para aclaraciones sobre el elitismo de las vanguardias históricas.

²³ DÍAZ FERNÁNDEZ, J., *El nuevo romanticismo. Polémica de arte, política y literatura*, Zeus, Madrid, 1930, p. 80.

²⁴ Las características del arte nuevo enumeradas por Ortega en *La deshumanización*, que reunimos a continuación en tres grandes aspectos, son las siguientes: «Tiende: 1.º, a la deshumanización del arte; 2.º, a evitar las formas vivas; 3.º, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4.º, a considerar el arte como juego, y nada más; 5.º, a una esencial ironía; 6.º, a una escrupulosa realización. En fin, 7.º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna» (III, 853).

2.1. La impopularidad de la obra de arte: una visión psicociológica

Dos años antes de la redacción de *La deshumanización*, Ortega ya había tomado nota de la unidad del fenómeno de las vanguardias y de su impacto sociológico:

Con una sorprendente coincidencia, la generación más reciente de todos los países occidentales produce un arte —música, pintura, poesía— que pone fuera de sí a los hombres de las generaciones anteriores. Aun las personas maduras más resueltas a emplear la mejor voluntad, no logran aceptar el arte nuevo por la sencilla razón de que no llegan a entenderlo²⁵.

Este desentendimiento entre generaciones se explicaba, según el pensador, por un mecanismo histórico y sociológico natural: cada generación humana debe elaborar su propia «visión del mundo» articulando la heredada de la generación precedente y su propia tendencia vital. En todas las épocas históricas, la nueva generación se confronta así a la anterior y declara su insumisión a los valores del pasado. Pero cada segmento de edad se divide a su vez entre una minoría visionaria y una masa de individuos reticentes a la novedad, lo que explica la división entre una élite sensible al arte nuevo y una masa que no lo entiende. Retomando una idea desarrollada en varios otros textos como *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*, hablaba incluso de de «dos castas diferentes de hombres», cuidando siempre de precisar que no correspondían con ningún grupo, estrato o clase social predefinida (aunque, por la fuerza, podían llegar a superponerse con éstas). Para explicar la impopularidad del arte nuevo evitando el espinoso problema político que planteaba tal acercamiento «sociológico» al estudio de la recepción de la obra de arte, el pensador pasaba así del punto de vista sociológico —que reivindicaba siguiendo los pasos del francés Jean-Marie Guyau²⁶—, a un esquema psicológico. Presentaba la escisión entre los «hombres egregios» y los «hombres vulgares» como el fruto de una desigualdad fisiológica natural, que dota a ciertos individuos de una sensibilidad más fina, de un «órgano de comprensión del que los demás carecen» (III, 849).

Esta concepción de la minoría intelectual y de la sensibilidad superior de sus gustos artísticos, además de insertarse en el marco

²⁵ *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 607.

²⁶ GUYAU, J.-M., *L'art au point de vue sociologique*, Félix Alcan, París, 1930. La obra fue traducida al español en 1931 (Daniel Jorro, Madrid).

general de la socio-historia orteguiana y de su teoría de las generaciones, coincidía con los credos vanguardistas del arte por el arte y de la literatura pura. En el clima de frivolidad de los felices veinte que tanto contrastaba con el patetismo de la generación precedente debe buscarse la clave tanto del rechazo de las vanguardias al compromiso político como de su búsqueda formal de «arte puro», también analizada por Ortega.

2.2. El arte como desrealización y metáfora

Limitarse a la interpretación socio-política del arte nuevo que propone Ortega al principio de su ensayo sobre *La deshumanización* expone al lector a equivocarse sobre el sentido de su teoría estética, que se vio desarrollada en este y varios otros textos. El arte era una producción humana pero de otro estatuto que las demás; el fenómeno estético presentaba una relación específica para con las «circunstancias».

Vida es una cosa, poesía es otra... No las mezclemos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe. De esta manera se justifica el oficio poético. El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente (III, 864).

Lo que valía para la poesía valía para el arte en general. Su misión no era copiar lo real ni representarlo, afirmaba Ortega ya en 1914 frente al dogma de la *mimesis*.

Pensemos en lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose. Tal idioma es el arte: esto hace el arte (I, 672).

El objeto estético no re-presenta, no está allí para reemplazar otra cosa, no es un sustituto. El arte consiste al contrario en crear «continentes irreales», «nuevos objetos», que se presentan a nosotros realizándose, en su «ejecutividad». La obra de arte no es una imagen, sino una presencia, «la absoluta presencia», que nos pone en relación con lo real en un modo distinto al acostumbrado. El pintor, por ejemplo, «nos deja encerrados en un universo abstruso, nos fuerza a tratar con objetos con los que no cabe tratar humanamente» (III, 858).

La operación «mágica» por la cual el artista transmuta la realidad para crear estos ultra-objetos no es otra que la *metáfora*²⁷. *Ésta es a la vez el proceso de transformación, por el cual el arte crea una realidad virtual, y el resultado de este proceso. Es ella la que conforma la belleza del objeto estético: nos presenta una imagen, un instantáneo de la «atmósfera» de la realidad. No representa la cosa, sino que la des-cubre. Por ello puede definirse como una transparencia*, tal como el cristal de la ventana, que deja ver la realidad a través de él. La metáfora no crea *ex nihilo* otra realidad; no crea presencia ni objeto nuevo más que metafórico. Este ser metafórico no es un ser real; es un «cuasi-ser», dijo Ortega en 1946, «es la irrealidad como tal»²⁸.

Por ejemplo, el hecho de que la pintura de Velázquez se defina habitualmente como «realista» no significa que renunciara a «des-realizar» los objetos pintados en sus cuadros. Antes de Velázquez, se obtenía esta «desrealización» pintando objetos que no pertenecían a lo real. Su genio fue «conseguir que la realidad misma, trasladada al cuadro y sin dejar de ser la mísera realidad que es, adquiriera el prestigio de lo irreal»²⁹. Técnicamente, esto se tradujo en la supresión de todo «dato táctil» en la obra, y la reducción al extremo del número de pinceladas, lo que daba al objeto que surgía en el lienzo el carácter de una perpetua aparición (VI, 645).

Según Ortega, la realidad sólo estaba presente en la obra de arte de forma desrealizada. Por ello el arte no podía ser *mimesis*; en tal caso hubiera dejado en el acto de ser artístico. La metáfora, esencia de la creación artística, consistía en una «des-realización», y éste era el primer sentido del término de «deshumanización». Ortega, de hecho, no hablaba de arte *deshumanizado*, sino de *deshumanización* del arte: se trataba antes que nada de un proceso, de una operación.

2.3. El arte puro o estilización y hermetismo

El arte nuevo caminaba entonces hacia la des-representación de las cosas bellas. En este arte, los «valores humanos» no debían tomarse en cuenta a la hora de evaluar la obra. Ortega dio como ejemplo de esta evolución la nueva música, que abandonaba el

²⁷ Para una definición de la metáfora como desrealización en la estética orteguiana ver el sintético artículo de GUTIÉRREZ POZO, A., «Obra de arte y metáfora en la estética de la razón vital», *Ágora*, 19-1 (2000), pp. 129-151.

²⁸ *Idea del teatro* (1946), IX, 839.

²⁹ «Velázquez», en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, 644-645.

sentimentalismo propio de los románticos. Mientras había que hundirse en su fuero interno para experimentar la música romántica —operación en la cual uno gozaba más de sí mismo que de la música propiamente dicha—, la nueva música, como la de Claude Debussy o Igor Stravinski, sólo invitaba a su propia contemplación. De ahí, en el arte nuevo, la propensión creciente a la estilización de la obra: en adelante se apreciaría el arte en cuanto técnica. Lo mismo acontecía en la novela de Marcel Proust, «el hecho literario de mayor trascendencia en este último tiempo» (III, 709). El escritor francés consiguió eliminar de sus obras casi todo rastro de «tema», es decir, de contenido anecdótico, usando los temas como meros pretextos para explorar una nueva concepción del tiempo y del espacio, llegando a una suerte de «puntillismo psicológico». Su obra apuntaba a crear «atmósferas» eliminando todo dramatismo, lo cual, para el lector ansioso «de acción, de movimiento, de progreso», podía resultar desorientador³⁰.

Para Ortega, la esencia de la obra de arte no radicaba en su contenido (humano), sino en su estilo (formal). «Estilizar es deformar lo real, desrealizar. Estilización implica deshumanización», sintetizó en el ensayo homónimo (III, 860). La voluntad de estilo conllevaba la purificación, la eliminación en la obra de cualquier elemento que no fuera estrictamente estético³¹. A partir de la metáfora, el artista inventaba una vida nueva, creaba un orden entre los signos, trastornaba la perspectiva espontánea: operaba una «vuelta del revés» de lo real.

El arte no podía ser realmente creativo, *poiético*, si no pasaba de la realidad y vivía sólo de sí mismo, en otros términos, si no era «intrascendente». Y el arte auténtico era el que, partiendo de lo real y desrealizándolo, no representaba nada fuera de sí mismo, y no era sino pura consciencia de sí mismo en cuanto arte. Esto sería la definición de un arte puro, «solamente artístico», hermético a lo real. «El arte evoluciona inexorablemente en el sentido de una progresiva purificación; esto es, va eliminando de su interior cuanto

³⁰ «Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust» (1923), II, 790-798. Véase también el párrafo sobre «Dostoyevski y Proust» de *Ideas sobre la novela* (1925), III, 890-893, donde Ortega define la escritura proustiana con el término de «morosidad».

³¹ Esta idea fue posiblemente tomada de Wilhelm Worringer (ob. cit.), quien definió la «voluntad de forma» pregonando un arte abstracto en el que el alejamiento de lo real era una condición para que la obra consiguiera cierta eternidad.

no sea puramente artístico», escribió Ortega en un ensayo de 1921 sobre la música contemporánea (III, 371).

Este proceso era, según el filósofo, particularmente destacable en la escritura novelesca, que asemejaba a la creación de un «universo hermético»: para crear tal universo, «hace falta que el autor sepa primero atraernos al ámbito cerrado que es su novela y luego cortarnos toda retirada, mantenernos en perfecto aislamiento del espacio vital que hemos dejado» (III, 901). El hermetismo era por lo tanto la forma novelesca de la intrascendencia del arte: la novela «no puede ser más que novela, *no puede su interior trascender por sí mismo a nada exterior*» (III, 902). En 1911, Ortega había escrito líneas similares sobre la pintura, a propósito de la *Gioconda* de Da Vinci (II, 132-141) o de un cuadro de Zuloaga³²: lejos de copiar miméticamente la realidad, el arte —en este caso, la pintura— crea otra realidad, otro mundo de coordenadas distintas, un universo supra-real. En este sentido, y contra la cómoda concepción del arte como duplicación de la realidad, afirmaba Ortega que la obra de arte vivía únicamente de sí misma, y era un aguijón que nos obliga a salir de lo real, desrealizándolo. Para apreciar el arte —y el arte nuevo en particular, ya que llevaba al extremo este proceso— había que hacer el esfuerzo de superar el contenido, el tema, los valores humanos que constituían la trama o el argumento de la obra, para aprehender el objeto estético en su puro carácter de irrealidad. En suma, de superar la persistente concepción burguesa del arte como ornamento, como instrumento para gozar de determinado contenido³³.

2.4. Irrupción del juego en el arte: intrascendencia e iconoclasia

Al rechazar cualquier «patetismo» —melodrama, anécdota, sentimiento— el arte nuevo se definía por lo tanto por su «iconoclasia», manifiesta en la ruptura para con la tradición mimética. Ello liberó al creador, que podía entonces dedicarse libremente a su voluntad de estilo y a la exploración de las formas.

³² «Un cuadro verdadero se sirve de lo que en él está expreso como de un plano inclinado para hacernos resbalar y lanzarnos vertiginosamente a un trasmundo donde los dolores duelen más y alegran más las alegrías, y todo tiene una vida potenciada, densísima e incalculable», «La estética de *El enano Gregorio el botero*» (1911), II, 123.

³³ «Conviene arrancar el arte de las manos del buen burgués, donde ha caído prisionero», escribiría en 1926 (II, 558).

Y el caso es que no puede entenderse la trayectoria del arte, desde el romanticismo hasta el día, si no se toma en cuenta como factor del placer estético este temple negativo, esa agresividad y burla del arte antiguo (III, 871).

El filósofo acertaba: los artistas de vanguardia privilegiaron en efecto el humor como forma de expresión³⁴; no sólo sus obras huían del «patetismo» y cultivaban la jocosidad, sino que para ellos «el arte mismo se [hizo] broma» (III, 873). La irrupción de la iconoclasia y del juego en la práctica artística atestiguaba por lo demás un cambio de sensibilidad histórica más global. Ya en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega vinculaba esta iconoclasia artística con el final de los Tiempos modernos, es decir el destronamiento de la razón pura en beneficio de la razón vital.

El «cambio de actitud vital frente al arte» era, según Ortega, la señal precursora de un trastorno más amplio en las mentalidades. El juego, el deporte, el culto del cuerpo vehiculaban valores propios de la juventud y le llevaban a pensar que el siglo xx entero sería marcado por el signo de esta estética nueva, juvenil y lúdica. La oponía Ortega a la ética del trabajo, utilitarista y pragmática, que caracterizaba el positivista siglo xix. El juego, en cuanto agente de transgresión y de subversión, implicaba una superación crítica: jugar es innovar, es probar nuevas formas y valores frente al prestigio de los antiguos, es ironizar sobre todas las ideas establecidas. La afirmación del sentido lúdico de la vida permitía «deconstruir» la moral racionalista. Para los jóvenes artistas, el arte, en cuanto se tomaba en serio, ya no era arte, porque perdía su dimensión vital de espontaneidad creadora.

La estética de la razón vital colocaba así en el centro del fenómeno artístico la afirmación del «sentido deportivo y festival de la vida» pregonado por Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (III, 608). Así ataba el filósofo los cabos de su estética raciovitalista: el arte nuevo —jocoso, iconoclasta e intrascendente—, rompía con los valores fenecidos del dramático siglo xix y el patetismo de sus cánones estéticos, transportando al espectador en una dimensión irreal de valores propios, que sólo los espíritus más abiertos al cambio de sensibilidad vital podrían penetrar.

³⁴ V. Sobre este fenómeno en poesía MARTÍN CASAMITJANA, R. M.^a, *El humor en la poesía española de vanguardia*, Gredos, Madrid, 1996.

3. LA HISTORIA DEL ARTE, DESDE LA RAZÓN HISTÓRICA

Aunque Ortega hablara del proceso de deshumanización del arte, de su irrealidad y de su intrascendencia, no significaba que para él, el arte nuevo dejara de ser una producción humana. Para abarcar plenamente el sentido desprendido por una obra, todas las herramientas de la razón histórica podían, y debían, aplicarse a su entendimiento.

3.1. Historización de la crítica de arte

En un párrafo de las *Meditaciones del Quijote* dedicado a analizar el término de «géneros literarios», Ortega dejó claro que

de un modo u otro, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros [...] son amplias vistas sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género (I, 796).

Desde sus más tempranos escritos sobre el arte hasta su obra de madurez, Ortega buscó, para forjar un método de crítica artística, entender las artes como una manifestación particular de la cultura y detectar en determinada obra plástica, literaria o musical los síntomas generales de la cultura a la que pertenecía. Sus críticas, casi siempre puntuales, parciales y motivadas por un contexto específico (dada su naturaleza de artículos de prensa), intentaban encontrar en tal o cual obra, fenómeno novelesco o pictórico los rasgos característicos de su época.

El arte no es un juego, ni una actividad suntuaria: es más bien, como dice Schmarsow³⁵, una explicación habida entre el hombre y el mundo, una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la reacción científica³⁶.

Consecuentemente, la crítica debía atenerse a «potenciar» lo que la obra encerraba de significado humano, es decir la medida en que expresaba «el tema de su tiempo». Por ello afirmó Ortega en un artículo de 1946 que el sentido histórico era indispensable para

³⁵ August Schmarsow (1853-1936) fue un historiador del arte alemán especializado en el arte italiano.

³⁶ «Arte de este mundo y del otro», I, 438. La misma idea en «Adán en el paraíso», II, 63 y ss., y en «Tres cuadros del vino», II, 192.

comprender la obra de arte³⁷. No en vano insertó en sus *Papeles sobre Velázquez y Goya* unos documentos de archivo, reproducidos sin ningún comentario, para dejar que el lector se percatara por sí solo del «formalismo» de la España «alucinada» de Velázquez. Estos documentos revelaban más del espíritu de su obra que los análisis formales desconectados de su contexto.

La crítica de arte según Ortega, al articular biografía e historia de los valores, era pues una prolongación de la Razón histórica. De ahí que en sus obras, la crítica artística tendiera a menudo a concentrarse en la interpretación del significado de una obra puntual, o bien, mediante una aproximación biográfica, en la «circunstancia» del artista, para poner de relieve la determinada «perspectiva» que venía a ofrecer la obra sobre la época en la que había sido gestada. El comentario de las obras servía así al filósofo de pretexto para desarrollar sus propias concepciones sociológicas, antropológicas o filosóficas.

3.2. «La crítica como patriotismo»

Este mecanismo es particularmente recalable en las críticas literarias que firmó Ortega. En este sentido debe entenderse el diálogo a distancia que durante los años diez entabló con los escritores de la generación del 98, a la búsqueda de una «manera española de ver las cosas»³⁸, o sea, ejerciendo «la crítica como patriotismo»³⁹. Así encontró en Baroja síntomas del espíritu aventurero, el histerismo y la insociabilidad de los españoles; Azorín le pareció plasmar la obsesión española por el pasado; la novela *AMDG*, de Pérez de Ayala, le llevó a denunciar las limitaciones de la educación jesuítica; vio en la prosa de Valle Inclán una reacción al exceso de retórica que afectaba la lengua literaria tradicional a la par que un clasicismo decadentista; detectó en el «energumenismo» de Unamuno el conflicto típicamente hispánico entre impulso creativo y nihilismo; saludó el espíritu de rebelión juvenil contra

³⁷ «La reviviscencia de los cuadros», VI, 607-624.

³⁸ Ése fue el subtítulo que puso E. Inman Fox a una edición recopilatoria de *Meditaciones sobre la literatura y el arte* (Castalia, Madrid, 1998). V. también GONZÁLEZ MORENO, F. y HARO HONRUBIA, A. de, «La estética de Ortega y el proceso de creación de un arte nacional», *Taula, quaderns de pensament*, 38 (2004), pp. 231-240.

³⁹ Título de uno de los párrafos de las *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 792 y ss. Ortega también dedicó numerosos textos a autores extranjeros, francófonos, en particular, Benjamin Constant, Anne de Noailles, Anatole France, Maurice Barrès, Marcel Proust...

la petrificada España oficial en la obra de Maeztu; y en Machado recalcó los albores de un nuevo lirismo capaz de superar las aporías del modernismo. En suma, sus críticas literarias eran formas de aproximarse al eterno «problema de España», que intentaba resolver desde una nueva perspectiva, para liberar la cultura nacional de su complejo de inferioridad y de su paseísmo pesimista, lo cual implicaba y necesitaba su europeización (I, 338-341).

En el campo de la pintura, Ortega procedió con el mismo método. Por ejemplo, de *El Greco* llegó a escribir que sus «lienzos, que son como un estallido de espiritualidad condensada, representan la cifra de toda la cultura mediterránea»⁴⁰. En la obra de Goya, el «tupido paisaje de plebeyismo» que se ofrecía al espectador no era más que la plasmación de «la auténtica «alma colectiva» de Madrid cuando Goya llegó a la Villa y Corte» (VI, 762). Este plebeyismo, asociado a la decadencia de las élites, era un fenómeno que se daba al mismo tiempo en toda Europa, aunque adquirió en España un cariz específico⁴¹. También buscó Ortega en Ignacio Zuloaga lo que tenía de específicamente español:

En la pintura de Zuloaga rebotan los corazones y van a parar rectos al problema español; sus cuadros son como unos ejercicios espirituales que nos empujan, más que nos llevan, a un examen de conciencia nacional. Ahora bien, esto es lo más grande, lo más glorioso que puede hacer al porvenir de su raza un artista hispano: ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y hierirla hasta despertar totalmente su sensibilidad⁴².

El filósofo intentaba así cernir lo que del alma hispana revelaban sus artes⁴³. En una serie de artículos titulados «Arte de este mundo y del otro», en la que glosaba los *Problemas formales*

⁴⁰ «El Greco en Alemania», *La Prensa*, 28 de diciembre de 1911, I, 525.

⁴¹ Ortega, en «El popularismo de Goya» (VI, 755 y ss.), describe ampliamente el fenómeno del plebeyismo español tal como se dio a mitades del siglo XVIII a nivel político y sociológico y se manifestó, en particular, en dos expresiones culturales específicamente españolas: las corridas de toros y el teatro.

⁴² «¿Una exposición Zuloaga?», *El Imparcial*, 29 de abril de 1910, I, 343. Véase también «La estética de *El enano Gregorio el botero*» (1911), II, 116-124.

⁴³ Evidentemente, este tipo de análisis no se limita a obras de arte españolas, sino que Ortega lo aplicó a distintas culturas y épocas. Por ejemplo, en su «Elogio del murciélago» (1921), no sólo critica el «viejo arte escénico» pregonando la misma necesidad de depuración que en *La deshumanización del arte*, sino que vincula la estética de los *ballets* rusos en boga por aquel entonces con la revolución de 1917: «[...] asistiendo a la ejecución de *Petrushka*, la

del arte gótico de Worringer, Ortega definió el arte español como «realista», abrigándose detrás de Alcántara, Cossío, Menéndez Pelayo, Unamuno y Menéndez Pidal, que todos habían utilizado este calificativo para describirlo (I, 434). Pero Ortega añadía que esta «sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscripto, para lo concreto y material» no era más que la expresión del «*pathos* materialista del Sur», que oponía al «*pathos* transcendental del Norte»⁴⁴. Un magnífico ejemplo de ello era dado por la arquitectura religiosa medieval: estilo románico y estilo gótico reflejaban estas dos visiones del mundo totalmente opuestas. La arquitectura era pues, para Ortega, un perfecto documento «del espíritu en ella expresado», ya que «es un arte étnico y no se presta a caprichos»: expresa unos «estados de espíritu» que no son de «carácter individual, sino los de un pueblo o de una época» (I, 437). Como volvió a afirmar en 1952, la arquitectura era paradigmática «de lo que en efecto pasa en una nación», y era uno de los mejores ejemplos de lo que la razón histórica podía sacar de la observación de una obra de arte⁴⁵.

3.3. Hacia una historia perspectivista del arte

Ya que en las expresiones artísticas de cada época humana se encontraba en clave toda su concepción del mundo, Ortega condujo muy tempranamente sus razonamientos a la búsqueda de categorías estéticas cuya evolución permitiría destacar grandes ciclos históricos en la historia del arte. Fue el caso, por ejemplo, en la ya citada serie sobre «Arte de este mundo y del otro» (1911), o en el artículo del mismo año sobre «Tres cuadros del vino», es decir sobre tres escenas de bacanales pintadas por Tiziano, Poussin y Velázquez. Según Ortega, estos lienzos eran reveladores de momentos culturales bien diferenciados —respectivamente, el optimismo renacentista, la llegada del misticismo y del racionalismo en una Europa desencantada, y el materialismo español, que llevó a Velázquez a pintar, a modo de bacanal, una borrachera en vez de una escena mi-

masa de pueblo palpitante y rítmico que inunda la escena nos parece una vista de la revolución petersburguesa tomada desde un arrabal» (II, 444).

⁴⁴ I, 436. Ver también, en el primer volumen de *El Espectador*, «El *pathos* del sur» (1911), II, 82-85, y las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega profundizó su definición de la cultura mediterránea como cultura «de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces»; ése es el sentido del «realismo» hispánico, que es un sensualismo, mientras que la cultura germánica, de las «profundidades», es meditativa (I, 773 y ss.).

⁴⁵ «En torno al coloquio de Darmstadt» (1952), VI, 799.

tológica... (II, 192-200). Respecto a los géneros literarios, también desarrolló Ortega en la «Meditación primera» de las *Meditaciones del Quijote* (justamente subtitulada «Breve tratado de la novela») una perspectiva histórica. En ella nos conducía desde «el sentido racionalista de la estética» expresado en la épica de los antiguos griegos, pasando por la irrupción de la realidad en la poesía que ofreció la novela cervantina, hasta la novela decimonónica, impregnada del positivismo y del determinismo de su tiempo.

En el artículo «Sobre el punto de vista en las artes», Ortega sistematizó esta puesta en relación de ideas filosóficas y obras artísticas, al proponer un recorrido a través de la historia del arte desde el *Quattrocento* hasta el impresionismo, mostrando cómo evolucionó la mirada del pintor sobre las cosas y consecuentemente su tratamiento pictórico:

La ley rectora de las grandes variaciones pictóricas es de una simplicidad inquietante. Primero se pintan cosas; luego, sensaciones; por último, ideas. Esto quiere decir que la atención del artista ha comenzado fijándose en la realidad externa; luego, en lo subjetivo; por último, en lo intrasubjetivo. Estas tres estaciones son tres puntos que se hallan en una misma línea. Ahora bien: la filosofía occidental ha seguido una ruta idéntica y esta coincidencia hace aún más inquietadora aquella ley (V, 171).

Así vinculaba Ortega «el realismo sustancialista» del Renacimiento con la «pintura de bulto», es decir de «cuerpos sólidos e independientes» de Giotto; la institución del espacio como única sustancia en la filosofía cartesiana con el interés por el «huevo» observable en la pintura de Velázquez; y por fin el «extremo positivismo», que reducía «la realidad universal a sensaciones puras», era asociado a la pintura impresionista (V, 172). Según esta interpretación, la historia del arte se resumía por lo tanto a un proceso de «desrealización» tal como lo acabó sintetizando en *La deshumanización del arte*.

3.4. Una aproximación biográfica al proceso creativo

Sobre la convergencia entre Descartes y Velázquez reincidió el pensador muchos años después, en un texto incluido en el volumen *Papeles sobre Velázquez y Goya*, que adoptaba un nuevo método de crítica artística, fundado en una aproximación más individual al proceso creativo. Ortega empezaba este ensayo señalando que Descartes y Velázquez pertenecieron a la misma generación. Demostraba a continuación que su lógica, respecto a sus respectivas disciplinas, fue idéntica. Descartes, en su profunda soledad, se re-

solvió contra los principios intelectuales aún vigentes en su tiempo, es decir contra toda la tradición⁴⁶. La «actitud profunda de Velázquez ante el arte pictórico», según Ortega, fue similar: era de una oposición total a «todos los valores triunfantes en su tiempo»⁴⁷. En contra del arte tradicional, que para llegar a la emoción estética huía hacia otro mundo hecho de poesía y belleza formal, Velázquez sintió «hartazgo de belleza, de poesía y un ansia de prosa». Guiado por un «imperativo de seriedad», se confrontó a la «dramática soledad» que conllevaba su genio. Uno y otro operaron una conversión similar en sus respectivas disciplinas: «Como Descartes reduce el pensamiento a la racionalidad, Velázquez reduce la pintura a la visualidad» (VI, 652).

Una de las innovaciones pictóricas de Velázquez fue el hecho de pintar sus figuras sobre fondos oscuros, en el cual Ortega veía una acertada técnica de desrealización: el fondo negro anulaba alrededor del personaje todo recuerdo de paisaje y objeto y dejaba a la figura flotando, fantasmal, en este fondo desrealizado. Velázquez proponía como terminados unos lienzos que eran, a ojos de sus coetáneos, inacabados, porque les faltaba el fondo. Si esta técnica empezó chocando al público, fue posteriormente reutilizada por todos los pintores y finalmente aceptada por los espectadores. Con este ejemplo, Ortega ilustraba su teoría de la innovación concebida como la irrupción subversiva de una «idea» individual en el paisaje colectivo de las «creencias», haciéndola solidaria de su visión de la historia del arte. En esta teoría, el pensador resaltaba el papel creador del individuo, dejando en un segundo plano el análisis del espíritu colectivo que explicara las características de su expresión personal: la evolución filosófica del propio Ortega es sensible en esta aproximación tardía al fenómeno artístico desde el punto de vista biográfico. En sus *Papeles sobre Velázquez y Goya*, propuso un nuevo método de crítica pictórica, fruto del desarrollo de la razón vital en razón histórica.

La nueva crítica de arte, según el Ortega de los años cuarenta, debía adoptar el método de la «ciencia histórica»: un método hipotético, que partiera de los «hechos establecidos» e imaginara hipótesis para explicarlos. Aplicado a la pintura, ello consistía en «imaginar al hombre» que pinta. Cabía, pues, adoptar un método

⁴⁶ *Ibid.*, p. 50; VI, 651.

⁴⁷ Anteriormente, Ortega definía en este ensayo una «ley general de evolución de todo gran ciclo artístico», que pasaba por tres grandes momentos: clasicismo, formalismo, manierismo. En la aporía de éste se presentó Velázquez con su innovador realismo.

genuinamente biográfico: «La vida de un pintor es la gramática y el diccionario que nos permitiría, si la conociésemos, leer inequívocamente su obra»⁴⁸. Ortega proponía así emplear en la historia del arte el mismo método que en la historia de la filosofía, que empezaba por la *circunstancialización* del hombre y su obra⁴⁹. En una conferencia de 1942 sobre la figura del humanista Juan Luis Vives, Ortega definió asimismo su método biográfico:

Podemos reducir los componentes de toda vida humana a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar. Escribir la biografía de un hombre es acertar a poner en ecuación estos tres valores (VI, 637).

La vocación del artista, que el azar viene a veces a ayudar y otras a estorbar, es lo que permite descifrar las «intenciones» subyacentes a su obra, que son las únicas que pueden aclararnos su auténtico significado⁵⁰. El trabajo del crítico de arte consiste por lo tanto en interpretar la obra (el cuadro, en este caso) en cuanto sistema de signos portador de las intenciones del artista. Ortega, a mediados de los años cuarenta, aplicó este método a dos grandes nombres de la pintura española. En la ascensión social que vivió Goya, vio la clave de la mirada que ofreció en su pintura sobre las clases populares de las que procedía; una mirada renovada por el contacto con la clase nobiliaria que empezó a frecuentar en Madrid. En la personalidad de Velázquez, Ortega también destacó la importancia de la aspiración nobiliaria de su familia: al ser nombrado, muy joven, pintor de corte, esta aspiración se vio satisfecha, y el artista pudo dedicarse exclusivamente a su arte, sin preocuparse por su subsistencia y desde luego por la apreciación del público. Ello explicaba, según el filósofo, que pudiera acometer su ruptura con la tradición pictórica. En estos dos ensayos de estética a manera de biografías, Ortega vertió así sus análisis sobre el proceso histórico español, el papel de las minorías y las masas en el orden social, y su teoría de las ideas y creencias: nunca fue más coherente su teoría del arte con su sistema filosófico.

⁴⁸ «Preludio a un Goya», IX, 767.

⁴⁹ «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier» (1942), VI, 135-173.

⁵⁰ «La reviviscencia de los cuadros», en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, 609-623; sobre la intención en la obra, p. 609.

4. CONCLUSIONES

Las múltiples y fecundas teorías sobre el arte que lanzara Ortega en 1925 con *La deshumanización del arte* están lejos, pues, de agotar su concepción del fenómeno estético. En su filosofía del arte desembocaba su filosofía raciovitalista y en su aproximación a artistas, obras concretas y corrientes estéticas se encontraban las mismas intuiciones y se aplicaban los mismos métodos que al tratar de temas etnológicos, sociales, políticos o científicos. Por ello el arte, en la filosofía de Ortega, no se abordaba como una esfera autónoma del resto de las «producciones culturales» humanas —moral, derecho, ciencia, política, etc.—, sino que se concebía como una reveladora expresión del espíritu de su tiempo. Así, la crítica estética tal como la concebía el filósofo trataba de aprehender la «fluencia intelectual» de la que procedía una obra, la «placenta materna desde que se ha nutrido», «el secreto ambiente de ideas, preferencias, postulados, datos que fueron su atmósfera de germinación» (IV, 151).

Ello no impedía que el arte fuese una producción cultural de un género peculiar, en cuanto proponía justamente una alternativa al mundo real, evadiéndose de la mera circunstancia *vía* la metáfora para crear ultra-objetos o supra-realidades: la obra de arte constituía para Ortega «una abertura de irrealidad que se abre mágicamente en nuestro contorno real», era «una isla imaginaria que flota rodeada de realidad por todas partes» (II, 434). Cabía pues, para destacar esta especificidad, abordar el arte con herramientas críticas adecuadas —que el pensador se empeñó en definir en *La deshumanización* y los ensayos que la rodearon—. Pero la insistencia, en este ensayo, sobre la «irrealidad» creada por la obra de arte (teoría, por lo demás, de la que nunca renegaría Ortega) se debió quizás al hecho de que esta característica fuese particularmente acusada en el arte de vanguardia, cuya eclosión (o explosión) empujó al escritor a redactar su conocido ensayo.

La intrascendencia, la iconoclasia, la estilización que el arte pone en práctica, si bien eran notas aplicables a cualquier obra de cualquier época, fueron llevadas a su extremo en el «arte puro» reivindicado por las primeras vanguardias. Para estos artistas, el arte debía desconectarse de la realidad, tanto más cuanto que era marcada, en la Península, por la dolorida preocupación por el «ser de España» derivada de la crisis del 98, y en Europa por el dramatismo de la guerra de 1914-1918 y de la angustia existencial provocada por la crisis de los valores. Los artistas volvieron las espaldas a esta melodramática realidad para encontrar refugio en las actividades artísticas, lo que explica que para ellos arte por el arte y apolitismo formaran sistema. Lo mismo acontecía con el fenómeno de la im-

popularidad del arte nuevo, fenómeno transhistórico (los análisis de Ortega sobre las impopulares rupturas estéticas acometidas por Velázquez, por ejemplo, lo atestiguan) pero especialmente notable al principio del siglo xx. De ahí la centralidad de estos temas en *La deshumanización*, ensayo, como todos los de Ortega, dictado por unas circunstancias particulares.

Esto explica también que el «pico» de la reflexión orteguiana se encuentre a mediados de los años veinte, aunque el escritor dedicara al arte sus primeros textos (que eran críticas literarias) y uno de sus últimos libros publicados en vida, los *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Así, superpuesta a una remarcable continuidad en la reflexión estética orteguiana, puede observarse una evolución en su modo de aproximarse al fenómeno artístico, que sigue en realidad la de su pensamiento filosófico general. En sus primeros textos sobre el arte intentaba diferenciarse de los escritores del 98, a la par que definía una actitud filosófica (la superación del idealismo), política (la superación del liberalismo) y vital (la superación del pesimismo decadentista). El encuentro con las vanguardias, a principios de los años veinte, le llevó a reflexionar sobre el sentido de la ruptura que proponía este arte nuevo, porque la entendía como un signo de los tiempos: «La evolución conducía la pintura —y en general el arte—, inexorablemente, fatalmente, a lo que hoy es», escribió en 1932 (V, 171). A partir de esta constatación, Ortega ensanchó la perspectiva y se interrogó sobre la correlación entre los sistemas filosóficos (es decir, la visión del mundo) de cada época histórica y las formas de sus expresiones artísticas. Esta evolución corrió paralela con el desarrollo de la razón vital en razón histórica, y culminó durante los años cuarenta con la aplicación del método biográfico a la historia del arte.

Este método reunía y sintetizaba las distintas etapas del pensamiento estético de Ortega y Gasset, al articular la biografía (y por lo tanto la consideración de la «generación» a la que perteneció el artista estudiado), y la historia (o sea la reconstrucción del espíritu de la época en la que vivió). Si se trataba de un gran artista, es muy probable que se hubiera opuesto a las «creencias» de su tiempo, rebelándose contra la tradición, para forjar ideas nuevas (un estilo nuevo), revolucionando la forma de entender el arte. Los magníficos textos de Ortega sobre Goya y Velázquez eran una aplicación directa y concreta del proceder de la razón histórica: elucidación de las tensiones estructurantes en la vida de un hombre, proyección de estas claves sobre el conjunto de su obra, descubrimiento de los caracteres decisivos que hicieron que cambiara con él, no sólo el «estilo», sino la entera manera de concebir la función del arte en la economía general del quehacer humano.

Apariciones y eclipses del cuerpo propio

AGUSTÍN SERRANO DE HARO¹
Instituto de Filosofía del CSIC

La problemática teórica del único cuerpo que es mi cuerpo ha resultado fundamental para la filosofía del siglo xx y se mantiene en el centro de los múltiples empeños que aspiran hoy a una comprensión filosófica de la realidad. Por ello, no deja de ser llamativo que la cuestión *de corpore*, es decir *de carne*, se planteara en el pensamiento de lengua española en fecha tan temprana como 1925, y que lo hiciera además con un notable vigor. El ensayo de Ortega «Vitalidad, alma, espíritu» advertía, en efecto, de que el cuerpo que yo habito es un fenómeno de extremada peculiaridad precisamente por el humilde hecho de estar habitado por mí. Él no se deja reconducir a la física de los cuerpos, a la ontología de las cosas, a la región «cosa física», en las cuales la primera persona *ego* o *mihi* no tiene relieve ni cabida; pero mi cuerpo se vuelve igualmente escurridizo para la psicología de la mente o de la conciencia o del yo, pues al cabo él sigue siendo también una cierta realidad espacial. En la fecha indicada, que es aproximadamente una década antes de que la fenomenología francesa hiciera de esta problemática casi una seña de identidad y un motivo de incesante creatividad, el filósofo madrileño ofreció un esbozo precoz de por qué el cuerpo requiere de un análisis teórico en primera persona y de qué recursos conceptuales amparan tal análisis.

Es verdad que, por la fecha del ensayo de Ortega, Husserl ya había avanzado extraordinariamente en la dirección de una fenomenología del cuerpo vivido, como lo acredita el segundo libro de

¹ Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2009-11707, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Ideas para una fenomenología pura, ultimado entre 1912 y 1915. Pero las aportaciones sistemáticas de esta gran investigación habrían aún de permanecer en estado de manuscrito inédito durante largas décadas. En la obra de Scheler, no sólo en el *Formalismo en la ética* sino en las anteriores (*Los ídolos del autoconocimiento*) y en las posteriores (*Esencia y formas de la simpatía*), sí quedaba constancia de que la filosofía fenomenológica detectaba en el cuerpo ese fenómeno peculiar que pedía categorías propias. No ha de extrañar, pues, en tal contexto, el hecho de que también a propósito del tratamiento orteguiano de la corporalidad la hermenéutica que rastrea fuentes germánicas en cada tesis del pensador español haya propuesto numerosas pistas; remitirían éstas, sobre todo, a la obra de Scheler y de Pfänder, también de Simmel, con alguna presencia bergsoniana añadida. Todo lo cual no le ha impedido a Nelson Orringer sintonizar con Laín Entralgo en punto a que ningún filósofo ofrece perspectivas tan prometedoras como Ortega con vistas a «una teoría completa del cuerpo humano»².

En las páginas que siguen no me propongo retrotraer al pensador español a sus fuentes germánicas, galas, o cualesquiera, pero, en cambio, sí apuntaré algunas dudas acerca de si el análisis orteguiano del cuerpo no adolece de ciertos problemas significativos. «Vitalidad, alma, espíritu» ocupará el lugar fundamental de mi exposición. Con toda su brevedad e incompletud, es el intento quizá más analítico del filósofo madrileño por tematizar «el intracuerpo» —así bautizado en esta ocasión—. Tendré a la vista asimismo el puñado de escritos adicionales en que Ortega toca la cuestión en la misma década de los veinte, y que encierran diversas aportaciones significativas. Pues el cuerpo del otro, de los otros, se me da a mí mismo como no siendo tampoco un mero cuerpo físico, sino justamente «carne». De hecho, tal es el término que prefiere ya en «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» el mismo año 1925. Sin necesidad de razonar, sin recurrir a un pensamiento conceptual o a transferencias mediatas de mí al otro, el cuerpo humano ajeno es para mi experiencia no un cuerpo puramente exterior sino una carne expresiva de otra intimidad, y nuestra coexistencia intersubjetiva descansa sobre este reconocimiento intercorporal, sobre la experiencia de la mutua corporalidad. No obstante la clara cercanía de este enfoque al Husserl de *Meditaciones cartesianas* (1931) —antes de la polémica en *El hombre y la gente*—, me interesará más

² ORRINGER, N., *La corporalidad en Ortega y Gasset*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999, p. 51.

asomarme al tratamiento posterior del cuerpo propio en el marco de los intentos orteguianos por fijar las categorías fundamentales del raciovitalismo. En ellos se advierte una dificultad especial, quizá incluso una tensión irresuelta entre mi cuerpo, mi carne intransferible, y el yo para el cual su existencia es proyecto, vocación, quehacer. El cuerpo con el que me encuentro y que me sirve en todo ello no coincide con mi vida como la realidad radical íntegra, ni con el yo que se proyecta creadoramente hacia el futuro, pues su lugar ontológico específico, el del cuerpo, viene a ser ahora la circunstancia. Aun siendo el mío propio primordial y permanente, mi cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia. Por ello, dejaré apuntado finalmente si ciertas oscuridades pendientes desde «Vitalidad, alma, espíritu» no perviven en esta incómoda tesis que sitúa al cuerpo que más bien soy en la circunstancia mundana que más bien tengo.

1. VITALIDAD COMO CORPORALIDAD

El marco teórico general del redescubrimiento orteguiano del cuerpo propio en 1925 es una «gran topografía de nuestra intimidad», una «tectónica de la persona»³, que explora los distintos estratos de la subjetividad como otras tantas dimensiones fundamentales de la condición humana. Los tres y, en apariencia, sólo tres grandes estratos-sentidos en que se dice «yo», en que cada yo individual se dice a sí mismo de tres modos, son la vitalidad, el alma y el espíritu. Y cada una de estas tres dimensiones presenta una articulación diferenciada o divergente, aunque al mismo tiempo concurren en «el todo psíquico», converjan en el existir del ser humano. El lenguaje estratigráfico, que también empleaban Husserl o Scheler, sugiere por su parte una superposición en virtud de la cual la dimensión básica de la vitalidad opera de asiento, de cimiento al resto de nuestra persona, mientras que el alma constituye un ámbito intermedio, intercalado, y el espíritu es la cima o corona de la persona. Lo fundante sostiene a lo fundado, que, sin embargo, en lo que tiene de peculiar, es autónomo y es irreducible a su base o bases. Recorramos, pues, esta estructura desde arriba hacia abajo, pues el centro de nuestro interés se halla en el estrato básico.

El espíritu designa, de una manera restrictiva, sólo a los actos de la voluntad y del pensamiento. El yo espiritual es, por ende, el sujeto volitivo que se propone fines y que ordena realizar lo querido, y el sujeto inteligente que piensa, comprende, juzga. Ambos

³ «Vitalidad, alma, espíritu», II, 567-568, 570.

yoes, volente y pensante, han de ser él mismo, si bien Ortega no entra en precisiones a este respecto. Sí se adhiere él, en cambio, a la dudosa concepción scheleriana de que los actos espirituales se caracterizan por ser puntuales y discontinuos, como lo es la toma de una decisión o el «relámpago mental» en que se comprende una relación objetiva. Pues no es fácil congraciarse esta posición con la exigencia de que todo juicio es a la vez un acto sintético en que su correlato, la situación objetiva juzgada, viene a constituirse progresivamente, y en que por tanto hay que fijar primero el sujeto lógico, más adelante la cópula, el predicado, etc., todo lo cual comporta un microproceso temporal y requiere de un cierto despliegue unitario; un juicio no se agota en el *fiat* activo, inaugural, que instituye el término-sujeto. En todo caso, el espíritu así pensado se caracteriza por su apertura al orbe de lo ideal y normativo, el ámbito de la verdad o validez teórica y del valor o validez práctica. Pero bajo el espíritu, sosteniéndolo, late el alma, que aquí equivale al estrato de la vida emotiva, de los afanes y movimientos apetitivos. Todo «el teclado de las inclinaciones» de la persona⁴, a excepción de las tendencias o querencias corporales, es distintivo del alma. Y es que las emociones e inclinaciones pueden ser convocadas ante el juicio del espíritu, y quizá incluso ser sometidas al gobierno de la voluntad, pero la dimensión superior e imperativa sería incapaz por sí sola de crear sentimientos o aniquilarlos: el espíritu es impotente a la hora de suscitar la admiración o el respeto, de mover al coraje del rechazo o de la rebeldía, de hacer nacer el amor, el odio, el entusiasmo, el hastío. Los sentimientos tienen así cierta vida suya propia, y el alma mediadora o intermedia, lejos de ser un puro enlace entre lo corporal y lo espiritual, es un ámbito dilatado y particularmente relevante —tal es una de las tesis fundamentales de este ensayo antropológico—; el yo más íntimo de cada uno de nosotros radicaría sobre todo en este estrato anímico de la afectividad, los estados de ánimo, etc. Por tomar prestadas las palabras de Rodríguez Huéscar, «ni la «vitalidad» ni el «espíritu» son individuantes, centriformes; la primera porque es periférica, corporal, muy próxima a la vida animal [...]; el segundo, porque aspira a coincidir también con «un centro sobreindividual: la Razón del Universo»»⁵. Mas bajo esta alma individualizadora, sosteniéndola, late la vitalidad.

⁴ *Ibid.*, p. 576.

⁵ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 324.

En la estructuración tripartita del ensayo, «vitalidad» quiere decir ante todo, si es que no exclusivamente, corporalidad, y ésta a su vez se identifica con el cuerpo vivido por dentro, con la experiencia que el cuerpo humano hace de su propia realidad y en la que este mismo cuerpo consiste, al menos parcialmente. No se trata, pues, de una variante de la *res extensa* como totalidad mecánica, no se trata tampoco del mero ser orgánico dotado de funciones bioquímicas, como pueda ser la planta, no se trata siquiera del organismo animal sujeto a anatomías y taxonomías objetivas, sino directamente del cuerpo que el yo hace suyo y que sostiene a su persona: «hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo y viene a ser como un alma corporal»⁶. La inadecuación del dualismo clásico de alma y cuerpo y la correlativa injustificación de los planteamientos materialistas o espiritualistas se anuncian en esta aguda alternativa que invita a ver en el cuerpo algo profunda y primariamente personal, no algo básicamente material. A título de enumeración descriptiva se incluyen en esta dimensión de la vitalidad, en consecuencia, toda una serie de fenómenos reconocibles en mi existencia, y en un principio, como puede observarse, ningún mecanismo anónimo, ninguna mera función bioquímica, ninguna disposición objetivamente orgánica: «los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc.»⁷.

En esta lúcida identificación de la vitalidad con el cuerpo vivido por dentro, con el cuerpo consciente, el cual es a la vez conciencia del cuerpo, en un círculo irrompible, se cifra, a mi juicio, la primera aportación fundamental del ensayo de 1925. Estar vivo es tener un cuerpo que «se reconoce» a sí mismo en la misma medida en que más bien él opera en y hacia su entorno. Este cuerpo pre-predicativo, incluso pre-perceptivo, por valerme de expresiones husserlianas, es para sí mismo, es de suyo un cuerpo subjetivo, y por ello le resulta ajena toda dicotomía ontológica con la conciencia. Pero la pluralidad de fenómenos que el pensador tiene a la vista revela, tal como acredita la enumeración anterior, que el cuerpo vivo, actor y agente, tampoco admite reducirse a un espectro de sensaciones internas, «orgánicas», cenestésicas, ni siquiera a la condición de mero depositario de la sensibilidad.

⁶ «Vitalidad, alma, espíritu», II, 568.

⁷ *Idem*.

A propósito de esta realidad a la vez tan obvia y tan *sui generis*, ensayó Ortega, como anticipé, el curioso término de «intracuerpo». La acuñación no tuvo éxito, y ni siquiera su proponente le prestó con posterioridad un apoyo claro. En «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» no queda rastro de la innovación y se habla más bien de «carne»: «Hay, en efecto, dos especies de cuerpo: el mineral y la carne»⁸. Y en textos más alejados ni siquiera «carne» conseguirá imponerse al término inespecífico «cuerpo», sin adjetivación ni prefijación; como sugiriendo que los hablantes de lengua castellana entienden de sobra de qué se habla cuando se hace referencia, en singular y con artículo determinado, al cuerpo (pues nadie llama así a un mineral o a un utensilio). Bien es cierto que esta simplificación hace el trabajo un poco más difícil a los traductores españoles de fenomenología en su búsqueda de un equivalente cómodo para el *Leib* alemán.

Quisiera señalar además una segunda y magnífica aportación «somatológica» en el esbozo de Ortega. Consiste, a mi entender, en la claridad con que se destaca cómo el acceso originario al cuerpo responde por principio a una doble forma de experiencia. El cuerpo, y sólo el cuerpo, se revela de dos modos heterogéneos, irreductibles, y esta dualidad, lejos de ser una mera curiosidad, es un rasgo enteramente distintivo del fenómeno corporal: «Porque es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior»⁹. La corroboración paradigmática que el pensador ofrece es el fenómeno del andar, que, como tantos fenómenos corporales, toma un sentido distinto según haga referencia al cuerpo que yo siento y soy, o bien al cuerpo de cualquier otro sujeto real o posible. Cuando se trata de un «tú/él/ella anda», el hecho en cuestión es fundamentalmente un fenómeno visual: una figura humana se desplaza en un entorno de objetos copercibidos, sobre o contra un fondo básicamente estable; en todo lo esencial, la percepción de este cambio de posición discurre de manera semejante a la captación del movimiento del cisne, del vehículo que avanza, del objeto que se lleva el viento, etc. En cambio, cuando se trata de un «yo ando», el fenómeno visual desaparece casi por completo, como si el suceso se convirtiera en

⁸ «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 680.

⁹ «Vitalidad, alma, espíritu», II, 570.

invisible; a lo sumo, yo alcanzo a ver sólo la punta de mis pies en su ir y venir o el balanceo de los brazos. Pero a la vez ha cobrado protagonismo toda una proliferación de sensaciones táctiles o, en los términos de Ortega, «sensaciones musculares de tensión y esfuerzo». Es verdadera lástima que el pensador no profundice en esta oposición, y no tenga noticia de tantos textos husserlianos que muestran cómo, al yo andar y al yo moverme sin verme, se producen, sin embargo, cambios regulares y generales en los fenómenos de todo lo que veo: «se revolucionan» todas las vistas, se alteran todas las perspectivas de orientación y cercanía, sin que nada de lo que así cambia de aparecer haya sufrido cambio objetivo, salvo, claro, yo mismo o mi ubicación, que sigo sin ver... Pero esta «doble significación» de las expresiones corporales y el doble acceso a mi cuerpo aciertan con una peculiaridad radical del fenómeno del cuerpo propio. Como si, complementando el famoso ejemplo de Aristóteles, las expresiones corporales resultaran casi equívocas en relación con la experiencia de origen, y la analogía de «lo sano» no se estableciera sólo en referencia al alimento reparador, al fármaco curativo, al clima bonancible, y por fin, a la base de todas ellas, al cuerpo viviente que está sano, sino que ahora también el propio cuerpo viviente que soy se dice, se experimenta de otro modo, entre lo análogo y lo equívoco, en relación con el cuerpo de cualquier otro viviente (al cual le pasa lo mismo).

Esta «intravista», por así decir, sobre «el intracuerpo», por también decir, esta vista íntima y radical, esta perspectiva cero, sólo puede nacer del continuo que traman entre sí la vitalidad con la corporalidad y ambas con la intimidad-subjetividad. Y tal continuo es ontológico y fenomenológico. Sin distinguir siquiera mi cuerpo del cuerpo ajeno, el inicio de «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» encuentra palabras tan rotundas y luminosas a este fin, que por un momento recuerdan a las de Michel Henry cuarenta años después a propósito de la radical inmanencia del cuerpo subjetivo:

Note cada cual su diferente actitud ante algo que es piedra o gas y algo que presenta esa característica *facies* de la carne. Mas ¿en qué consiste su diferencia? Ni por su color ni por su figura se diferencian esencialmente: lo visible en ellos es, en principio, igual. La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral estriba en que, al ver carne, prevemos algo más de lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo; lo rompemos y lo que era porción interior se hace externa, patente, superficial. Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo —y aunque la tajemos— a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es, por esencia, intimidad. A esa

intimidad llamamos vida. A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutiva e irremediamente una realidad oculta, inespacial, un arcano, un secreto. Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero «dentro»¹⁰.

El tercer y último logro en relación con el cuerpo que me permito destacar en el ensayo de 1925 concierne a la centralidad que cobra el cuerpo vivido en la experiencia del mundo, a su función singular y fundamental en el dárseme de la realidad toda. Los tres estratos distinguidos, no sólo la vitalidad, se describen ante todo al modo fenomenológico, esto es, en un sentido intencional que impide sustantivarlos como facultades de un ente intramundano y que más bien los pone en relación con dimensiones correspondientes de lo que aparece, con la configuración del entorno trascendente al hombre. Pero al tratarse del estrato básico del existir, de la función primordial que en silencio sostiene al alma emotiva y al espíritu pensante y volente, esta pasividad intencional del cuerpo cobra todavía una mayor relevancia. «Al llevar cada cual su intracuerpo consigo, en perenne compañía, no solemos parar mientes en él. Es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida, y, por lo mismo, no atrae la atención»¹¹. En algún momento, el pensador parece incluso dudar acerca de si elevar aun más este rango del cuerpo, convirtiéndolo no ya sólo en la tenaz y necesaria aparición silenciosa, sino incluso en la condición de todo otro aparecer o fenómeno (lo que podría recordar de nuevo a Michel Henry): «Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y *viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece*»¹².

2. AMBIGÜEDADES EN EL ANÁLISIS DE LA VITALIDAD

Pese a la lucidez y atractivo del ensayo de 1925, el planteamiento de Ortega a propósito del cuerpo adolece, a mi juicio, de ciertas ambigüedades relevantes. De una manera general, el análisis incoado mantiene una cierta mezcla entre la perspectiva fenomenológica de análisis del cuerpo en primera persona, mi cuerpo intransferible, y la perspectiva vitalista del trasfondo de animalidad en los seres humanos como parte del cosmos. No quiero decir que

¹⁰ «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 680-681.

¹¹ «Vitalidad, alma, espíritu», II, 571-572.

¹² *Ibid.*, p. 571. (El énfasis es mío.)

ambos enfoques sean necesariamente incompatibles, pero sí que son categorialmente distintos y que no hay transición inmediata del uno al otro. Este tránsito directo es, empero, el que tienta recurrentemente a Ortega: «Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación. Ello es que los más agudos problemas biológicos no resultan inteligibles si no se supone esa vida única y armónica en todo el cosmos»¹³. En el rigor fenomenológico, que discrimina en detalle qué es lo que auténticamente me está dado y qué no, no cabe presuponer que la vitalidad como corporalidad experimentada sea de suyo un momento de la «una sola y universal vitalidad» no experimentada; tampoco cabe mantener en circulación este segundo concepto sin examen previo de sus fuentes de sentido. El modo en que se me da mi cuerpo define el fenómeno de mi cuerpo tal como yo lo siento y conozco, en esta especie de círculo de que es mi cuerpo por vivirlo tal como lo vivo, y viceversa. Pero esta experiencia precisa, que es a la vez una estructura general de mi experiencia del mundo («marco dentro del cual todo nos aparece»), no ofrece ni revela «el torrente cósmico unitario», entendido como la energía universal de la que mi cuerpo podría ser pura emanación, un momento, una estación accidental de paso; de esto otro no tengo fenómeno, no al menos por igual y de inmediato.

No se trata sólo de una cuestión metodológica. La tensión de esta dualidad es, a mi juicio, la determinante de que en ocasiones Ortega niegue toda equivalencia anatómica para el intracuerpo, mientras que en otras ocasiones entienda el intracuerpo como el interior anatómico o como la entraña última de este interior. En el sentido de corporalidad como intimidad, la carne vivida sí que carece de toda forma y color perceptibles, pues «no es, en efecto, un objeto visual», como Ortega tiene todo el derecho a subrayar en contraste con los «extracuerpos»¹⁴; a la luz de la vitalidad cósmica, sin embargo, no es así necesariamente, y la trasposición al interior del ser vivo puede serlo a un movimiento biológico oculto, subyacente, de forma, estructura y color pendientes de mejor determinación. El dolor que siento en mis carnes y la motricidad que mi cuerpo despliega pertenecen, desde luego, al cuerpo en el primer sentido, pues se ofrecen sólo a quien sufre en sí el padecimiento o a

¹³ *Ibid.*, p. 581.

¹⁴ *Ibid.*, p. 571.

quien ejerce en y por sí el movimiento. Pero «ese terrible, pavoroso acontecimiento que es el fluir de la sangre por las venas; el sentirla llegar, tal vez con esfuerzo, al extremo de los dedos en manos y pies; el notar el martilleo fatídico de la pulsación en las sienes» pertenece al intracuerpo más bien en el segundo sentido, y en un sentido sólo relativo¹⁵, ya que en buena medida el riego sanguíneo puede ofrecerse en persona a la percepción ajena, a la vista de terceras personas, cual suceso mundano que el médico puede cotejar, comparar, registrar, etc. En «El «Quijote» en la escuela» (1920), acaso la defensa más vibrante del vitalismo biologicista por Ortega, el principio de la vitalidad y la vitalidad primaria no se identifican con la vida organizada, reconocible en los órganos diferenciados del viviente, dotados todos ellos de color, figura, identidad objetiva, sino con «la vida organizante», con la «vida viviente» que alienta y sostiene tal organización, que incluso la ha creado. Pero también aquí el problema se repite, por cuanto, aun siendo invisible, el impulso vital se abre paso por igual en los fenómenos vividos en primera persona que se dan en integridad a mi experiencia, como el dolor o la huida por miedo (o la lista completa de «Vitalidad, alma y espíritu»), y en otros procesos no vividos ni vivibles en primera persona, tales como las secreciones internas, los flujos humorales, etc., en los que el filósofo cree ver el pulso e ímpetu de la vida, pero que son objetivados a través del conocimiento intersubjetivo. ¿Cuál es, en resolución, el criterio definitorio de la corporalidad? ¿Lo es la vitalidad como subjetividad encarnada, dada en experiencia fenomenológica, «egológica» —dice a veces Husserl—, o lo es la vitalidad como impulso cósmico, que se concibe en una suerte de aprehensión global del todo omniabarcante?

Una segunda fuente de ambigüedades procede, a mi juicio, de la articulación de la tectónica de la subjetividad, cuyo criterio de reunión y distinción no es tan claro como la brillante prosa del pensador sugiere. El caso del dolor físico resulta, por ejemplo, iluminador. Como dolor del cuerpo y en el cuerpo ha de pertenecer al estrato básico, y así constaba en la enumeración citada de fenómenos vitales. Pero como experiencia afectiva, como un sentimiento aflitivo de orden elemental pero de alcance múltiple, puede y debe contar asimismo en el estrato de lo emocional; de hecho el propio Ortega lo convoca a este segundo orden cuando se trata de discernir «lo que es mío» de lo que es «el yo espiritual»: «Lo propio acontece con los deseos o apetitos que nacen y mue-

¹⁵ *Ibid.*, p. 572.

ren con nosotros, sin contar para nada con nuestro yo. Son míos, repito; pero no son yo. Por eso, el psicólogo tiene, a mi juicio, que distinguir entre el «yo» y el «mí». El dolor de muelas, me duele a mí, y, por lo mismo, él no es yo. Si fuésemos dolor de muelas, no nos dolería; doleríamos más bien a otro, e ir a casa del dentista equivaldría a un suicidio, pues, como dice Hebbel, «cuando alguien es una pura herida, curarlo es matarlo»¹⁶. El dolor de mi cuerpo es también, pues, y seguramente desde un inicio, una afección del ánimo, un trastorno emotivo mío propio. Pero es que él ni siquiera tiene vetado el acceso al dominio del yo tercero. Este yo espiritual se ve preocupado por el dolor, queda tocado, alcanzado, lastimado por él, y esto ocurre *velis nolis* —nunca mejor dicho—. La potencia, la constancia, la agresividad del dolor pueden llegar a impactar en el yo cimero no sólo como una perturbación de su soberanía sino como una amenaza a su realidad y a sus actividades. En medio del sufrimiento físico agudo, ni el juicio ni la volición discurren con «normalidad» precisamente porque el yo mismo acusa el dolor de su cuerpo. La relación de los estratos inferiores con el superior no debiera pensarse, en consecuencia, en términos de un sometimiento a una instancia rectora, de una supeditación unilateral y por principio. La cita anterior proseguía: ««Mis» impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos son míos, repito, pero no son «yo». El «yo» asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán. Es curioso investigar el repertorio de eficientes acciones que posee el espíritu sobre el alma, y, por otra parte, notar sus límites. El espíritu o «yo» no puede, por ejemplo, crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo»¹⁷. Y la duda es si en la hora del padecimiento intenso, que descompone al cuerpo y que puede abatir al ánimo, al alma, el yo tercero puede seguir ejerciendo alguna función de prevalencia rectora, sea como espectador, jefe de policía, juez, o cualquier otra análoga. ¿No ocurre más bien que él retendrá, en precaria medida, alguna de tales funciones, aun siendo él mismo la instancia que sufre la agresión del dolor y que resulta afectada, descompuesta por el exceso de padecimiento?¹⁸ Sin detrimento de la corporalidad ni de la emotividad aversiva, al contrario, en virtud de ellas, el yo que juzga y quiere es, también, entre otras muchas cosas, la instancia vulnerada por el dolor de su

¹⁶ *Ibid.*, p. 577.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Sobre este particular me permito remitir a mi ensayo: «Atención y dolor. Análisis fenomenológico», en *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010.

cuerpo, en cierto modo la víctima de él. De modo que también el dolor del cuerpo recorre, igual que el famoso personaje, toda la escala, ya que no social, sí personal.

Caso distinto en que se detecta la ambigüedad de los límites entre los estratos diferenciados, también de primera relevancia, pero que discurre justo en la dirección contraria al dolor, es el de la implicación del yo en el movimiento físico del cuerpo. El andar humano en primera persona no remite sólo a la proliferación de sensaciones táctiles y al factor somático de esfuerzo-tensión, que Ortega subraya con buen criterio y que asigna en aparente exclusividad a la vitalidad. En el moverse uno a sí mismo, en el andar, hay también un factor de poder ejercido, de poder activable y activado de hecho, en virtud del cual «el yo» mueve el cuerpo que es «su» cuerpo, y lo hace de una manera inmediata, y, al así moverlo, establece su propia orientación pragmática en el entorno perceptivo: mi andar es un acercarme a x (un término gratificante, un bien), un alejarme de x (uno amenazante), un volverme hacia z , etc. Husserl se atrevió a pensar que los ejes de orientación perceptiva (las determinaciones cerca-lejos, derecha-izquierda, arriba-abajo, delante-detrás) son por principio correlatos necesarios de esta motricidad activada o autoactivada que es, casi indistintamente, del yo y del cuerpo, del yo en su cuerpo, del cuerpo encarnado. Lo que tiene ahora importancia es indicar que el yo humano que mueve a su cuerpo intencionalmente no ejerce, en absoluto, una inteligencia judicativa sino un saber primordial prepredicativo; tampoco es, en propiedad, una voluntad, sino más bien una potencia y un poder fundantes a la base de las acciones más elementales en el entorno. Lo que el yo «sabe» hacer y lo que «puede» hacer se funden con la capacitación misma de su cuerpo. De suerte que, visto a esta otra luz, el yo que anda no está en la cima de la escala de la subjetividad, sino inmerso, incurso en la propia experiencia básica del cuerpo como vida.

3. LA CIRCUNSTANCIA DEL CUERPO

Las tesis acerca del cuerpo que esbozaba «Vitalidad, alma, espíritu» no fueron objeto de matización o profundización posteriores. En la que Ortega llamó en 1932 su «segunda navegación» filosófica, que se habría iniciado a partir de 1929, se detecta más bien una reformulación de la experiencia primordial del cuerpo y una cierta corrección de la equivalencia vitalidad-corporalidad. A resultas de ello mi cuerpo viene a situarse en la circunstancia de la realidad radical, en lugar de mantenerse en la base vivida, vivien-

te, de la existencia personal. Se trata desde luego de «la porción más próxima de la circunstancia», o en rigor de la semiporción inmediata, pues la otra sección también inmediata y fronteriza es «el alma», mi alma: mi personalidad, carácter, afectividad, capacidades, etc. Con una especial claridad, que me servirá por ello de guía, destacan las conferencias sobre la razón histórica de 1940 que cuerpo y alma son por igual ámbitos de la circunstancia; son su primer círculo, sus dominios iniciales, pero que en cuanto tales se distinguen del yo y del movimiento del existir, que se vuelca hacia la circunstancia sin confundirse con nada del mundo entorno: «ese yo que soy no es ni mi cuerpo ni mi alma, los cuales sólo son la porción de la circunstancia que me es más próxima y como la frontera entre la circunstancia y yo —a ello se debe que se los haya confundido conmigo. La frontera es algo en que una realidad termina y otra empieza»¹⁹. En suma, el cuerpo propio experimenta un desplazamiento categorial respecto del yo viviente y deja de ser la concreción primera, la faz fundante de la vida subjetiva.

Esta modificación a propósito del cuerpo trasluce cómo el programa de inspiración scheleriana de «conocimiento del hombre o antropología filosófica»²⁰, al cual servía la tematización de la vitalidad corporal y en el que se insertaba la ontología tripartita de la subjetividad, ha pasado ahora a un segundo plano, en beneficio de la metafísica del raciovitalismo. Entre los motivos teóricos del cambio de rumbo, la nueva navegación sí despeja con fuerza la perturbadora ambigüedad de concebir la vida individual a la vez como acontecimiento subjetivo «incanjeable» y como momento «canjeable» del torrente cósmico. Pero la toma de postura por la categorización biográfica y nada biológica de la vida humana no impide, a mi entender, el que en lo tocante al cuerpo propio la consideración posterior ponga en riesgo la dirección original buscada tentativamente en la primera. El fenómeno del cuerpo vivido, de la experiencia corporal, no se reconoce de una manera adecuada a la luz del principio de la circunstancialidad de mi cuerpo. Pues esta afirmación obliga a Ortega, en términos generales, a primar de manera casi exclusiva al cuerpo objetivo, a la corporeidad objetivada, relegando y oscureciendo el intracuerpo carnal, subjetivo. En el tono de una confidencia biográfica, conceptualmente muy clarificadora, el filósofo ilustraba su posición del siguiente modo en las conferencias de Buenos Aires del año 40:

¹⁹ *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 534.

²⁰ «Para una psicología del hombre interesante», V, 182.

Pues bien, ambos [mi cuerpo y mi alma] me son ya dos peculiares repertorios de facilidades y dificultades. Así, mi cuerpo me ha demostrado poseer un corazón de extraña energía, tanta que sorprendió al gran cirujano de París, el doctor Gosset, cuando en pésimas condiciones se acercaba hace dos años a mi cuerpo [bisturí en mano], para tajar el torso casi de arriba abajo, y dijo a la monja enfermera que iba con máxima probabilidad a asesinarme pero que no tenía más remedio porque de otro modo era cierta mi muerte. Pero mi corazón supo resistir. ¡Vaya como de facilidad que me ofrece mi compadre de cuerpo! Pero, en cambio, posee éste una calamidad de hígado, que desde hace veintitrés años me lleva a la rastra; y un sistema nervioso que la menor variación climática perturba de suerte que cuando cambia el tiempo en la selva del Alto Paraguay, en el mismo instante, mi carne se estremece en Caballito. ¡Vaya ello como dificultad! Con ese cuerpo, en parte favorable, en parte adverso, casi mi amigo, mi enemigo casi, tengo que vivir yo. Innumerables veces, entre lo que necesito ser y mi yo mismo se interpone, tropiezo con él y caigo de bruces. ¡Y hay quien pretende persuadirme de que yo soy ese mi cuerpo! ¡Vamos, hombre!²¹

Llama la atención, en efecto, la pérdida de relieve que aquí ha sufrido la dualidad de significados y formas de acceso que caracterizaba al fenómeno del cuerpo. Como todo cuerpo humano, mi cuerpo puede ser observado y operado desde fuera, claro está. Una continua observación sistemática, tendente al conocimiento, ha analizado desde tiempos remotos la corporeidad, construyendo «los atlas anatómicos» y funcionales en que tienen su sitio seguro todas las nociones objetivas que Ortega atribuye aquí a su cuerpo: hígado, sistema nervioso, corazón, etc. (en un etc. infinito)²². Simultáneamente a la exploración anatómica y fisiológica, se han elaborado las técnicas y prácticas que hacen posible esos otros análisis diseccionadores, del orden de la intervención en las carnes del paciente. Por dentro y por fuera, el cuerpo humano de Ortega es para el doctor Gosset un correlato perceptivo típico que su mirada científica y su pericia médica penetran con precisión admirable. Pero el cuerpo de Ortega para el propio Ortega no es este mismo correlato perceptivo, con el mero añadido de que él viene a facilitar o a dificultar la vida biográfica del filósofo. Mi cuerpo llega a convertirse para mí en una «facilidad» determinada o en una «dificultad» sobrevenida, circunstanciales ambas, porque antes

²¹ *La razón histórica. [Curso de 1940], IX, 533.*

²² La expresión «atlas anatómicos» es de Joaquín Xirau en «Presencia del cuerpo». Puede leerse ahora en el libro ya citado: SERRANO DE HARO, A. (ed.), *Cuerpo vivido*.

y siempre ha sido sede de mi ser y órgano unitario de mi acción, centro y vehículo de mi estar en el mundo. Puede «interponerse» a «lo que necesito hacer», pero sólo porque antes está ya siempre dispuesto, o está puesto, o está poniéndose él mismo, aconteciendo como cuerpo carnal del yo, como cuerpo-yo. El propio yo, antes de hacer nada con él o hacia él, como condición de hacerlo, experimenta su capacidad de moverse-moverlo y se identifica íntimamente con él: no con el atlas anatómico, depósito de la historia de la ciencia y de la técnica médica en inacabable redefinición, sino con el posibilitador-facilitador absoluto que es el intracuerpo y que queda presupuesto en toda dificultad. Incluso cuando mi cuerpo resulta en una circunstancia inquietante el término objetivo de una acción dificultosa, el cuerpo subjetivo hace posible vivir esta circunstancia, es condición inmanente de ella. De modo que el cuerpo en primera persona tiene más de encarnación del yo activo que de referencia en su circunstancia; mucho más de «yo» corporal implantando el aquí absoluto, que de un ahí objetivo implantado por y para un yo que en su raíz fuera no corporal. En la situación relatada, el cuerpo de Ortega formaba parte, sin duda, de la circunstancia vital y profesional del doctor Gosset, pero no formaba parte en el mismo sentido, sólo que en un grado más intenso, en una proximidad más neta, de la circunstancia de Ortega. El intracuerpo no admite convertirse en correlato objetivo y en asunto pragmático sin definir él mismo la vida corporal activa que tiene correlatos y asuntos, entre ellos los corpóreos.

La circunstancialización del cuerpo —*sit venia verbo*— parece hacerse, pues, al precio de una necesaria objetivación en tercera persona —él, el cuerpo mío interpuesto—, o al menos en segunda —tú, mi cuerpo, mi compadre—, mientras que la primera persona se reserva, ahora ya sin flexiones internas (yo-cuerpo, yo-alma emotiva, etc.), para la instancia descorporalizada que es el yo-proyecto-quehacer-libertad. También para el viviente que lo hace suyo, el cuerpo pasaría a ser ante todo un conjunto de órganos, funciones, estados, con los que se topa, con los que se encuentra y se ve obligado a vivir. Semejante circunstancialidad entraña la cosificación genérica del cuerpo, que se torna un punto de apoyo real, un «ser dado ya y logrado»²³, por el que pasa la inquietud del proyecto existencial en que consiste el yo: «Este mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisaje que

²³ Esta fórmula, a modo de definición formal de cosa, proviene de *Meditación de la técnica*, V, 570.

me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma. [...] Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser»²⁴. Sobre ello, el cuerpo añadiría de todos modos una cosificación más específica y peculiar, más rotunda, como la distintiva de una realidad percibida en medio del paisaje del mundo y accesible a muchos, a las gentes²⁵. Pero estas concepciones formales de la circunstancia resultan bastante flexibles, y lo que aparece bajo la noción genérica o específica de cosa es, en las mismas conferencias argentinas, equivalente de interpretación, idea, incluso teoría («cuerpo, alma y Tierra son sólo interpretaciones, ideas que viviendo se ha formado el hombre para aclararse lo que era y es la realidad radical que él es y en que él está»)²⁶. En *Goethe desde dentro* el filósofo prefiere hablar de «la suma de los aparatos con que se vive»²⁷.

La cuestión sigue siendo, con todo, que ninguna de estas determinaciones más o menos formales: cosa lata o cosa estricta, interpretación o idea o teoría, aparato, consigue desenredar la duda de principio que he señalado. ¿Cómo puede el cuerpo llegar a ser una cosa con la que yo me encuentro si no es a la vez el cuerpo vivido que se orienta y orienta al yo, y que por ello puede encontrar cualquier otra cosa salvo a sí mismo: inencontrable también por imperdible? ¿Desde dónde ganará el yo la interpretación, teoría, «idea» de «tengo cuerpo» si en su forma más elemental no la lleva consigo, cumplida, encarnada, si no está en ella como en una creencia archiejecutiva *sine qua non*? O, en fin, ¿cómo podrá el yo hacerse con este espléndido «aparato» involucrado en toda acción, cómo acertará en el momento de apropiárselo, incorporárselo y disponer de él? ¿No es el supuesto de tal apropiación el que el cuerpo sea ya del yo, el que el yo se halle encarnado por principio

²⁴ *Meditación de la técnica*, V, 571. La cosificación íntegra del cuerpo como «organismo corporal», como «cosas-cuerpos», junto a las cosas-almas, se remonta precisamente a la primera singladura de la segunda navegación. V. *¿Qué es filosofía?*, VIII, 352.

²⁵ En lugar de las tres dimensiones o flexiones del yo, es curioso que ahora se producen tres dimensiones o variaciones del ser cosa, y el cuerpo es sólo la más plena: «Porque a la pregunta: ¿qué soy yo?, lo primero que es forzoso contestar es que yo no soy la cosa cuerpo, ni la quisicosa alma ni la supercosa que resulta de intentar la unión de aquellas dos, que yo no soy en absoluto una cosa, sino una persona», *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 534.

²⁶ *Ibid.*, p. 525.

²⁷ «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 125.

y el que potencialidades corporales ínfimas, raigales, sostengan los múltiples aprendizajes posteriores que capacitan al «aparato»?

El raciovitalismo no parece poder iluminar una situación originaria en que el yo-proyecto-libertad-quehacer afronte o enfrente al cuerpo como el primer anillo de su circunstancia. Y seguramente es mejor que no lo consiga, por cuanto tal imposibilidad sugiere que el cuerpo habita ambos lados de la frontera y pisa ambos márgenes de la diferencia ontológico-fenomenológica: yo viviente-corporal y cuerpo objetivo como circunstancia. Al apartarse del vitalismo más o menos scheleriano, al buscar con afán admirable una filosofía primera y no sólo una antropología en actitud natural, la tesis de la mera circunstancialidad del cuerpo podría, con todo, abocar al raciovitalismo a un destino semejante al de *Ser y tiempo*: una ontología fundamental que, por una parte, desliga al existente (al *Dasein*) del cuerpo, que, por otra, sitúa en el mundo-circunstancia a los útiles y cosas que el existente maneja, y en la que al cabo el cuerpo propio, que se mueve, anda, manipula, al no ser ni el existente *simpliciter*, ni útil ni cosa *simpliciter*, brilla inopinadamente por su ausencia.

IV

BIBLIOGRAFÍA

Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo

TOMÁS DOMINGO MORATALLA

Universidad Complutense de Madrid

Hace unos meses se presentó en mi despacho un alumno pidiéndome ayuda para su trabajo de fin de master así como para una futura tesis, quizás sobre Ortega y Gasset. Lo primero que me pidió fue cierta orientación en el pensamiento orteguiano, es decir, por dónde empezar. Sus lecturas orteguianas a lo largo de la carrera habían sido casi inexistentes; algunas referencias, un par de profesores y algunos tópicos sobre el filósofo madrileño. En esas mismas fechas el editor de este proyecto me pedía la elaboración de este trabajo bibliográfico. ¿Qué leer de Ortega? ¿Cómo leer a Ortega? ¿Qué recomendarle al alumno? ¿Qué recomendarle a cualquier persona interesada?

Estas páginas son la contestación a estas preguntas. No pretendo dar cuenta de la amplísima bibliografía sobre Ortega que incluso, en los últimos años, ha crecido de una forma inusitada. La intención de este trabajo es sólo ofrecer unas referencias bibliográficas que permitan cierto acercamiento a la filosofía de Ortega. Trataré de poner a disposición de los lectores las referencias recientes, más allá de interpretaciones «venerativas» e «inquisitoriales» que abundaron en el siglo pasado, y presentar a un Ortega para el siglo XXI. Las nuevas claves interpretativas, las nuevas miradas y perspectivas sobre su obra, deben ser conocidas. El objetivo es ofrecer a los interesados en Ortega, como el alumno que vino a mi despacho, un mapa —una guía— de lecturas que permita aproximarse al mismo Ortega, a sus textos, y poder considerar reflexiva y críticamente nuestros problemas actuales desde la mirada orteguiana.

Necesariamente hay selección, pues no se trata de hacer un mero recuento. Buena parte de las nuevas lecturas y nuevas interpretaciones son de los autores que participan en esta obra, aunque

no sólo. Presentaciones bibliográficas hay muchas. Lo que me gustaría ofrecer es una orientación, un pequeño mapa para adentrarnos en un pensamiento tan complejo y con tantos vericuetos, algunos trazados por él mismo y otros que se han ido trazando y tramando en su estela. No se encontrará el lector un mero listado de nombres y obras. Este tipo de bibliografías se pueden encontrar fácilmente, sobre todo hoy en día en internet. Para un conocimiento mínimo de la bibliografía básica alguna de las páginas web que pueden aparecer en cualquier buscador puede ser más que suficiente, y puede ser un buen comienzo. De entre las páginas de referencia bibliográfica no quisiera dejar de recomendar la elaborada por la propia Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón; encontramos ahí una amplia bibliografía perfectamente seleccionada. Además, la información que se recoge sobre Ortega puede ser una buena introducción y un primer «mapa de situación»; se recogen los datos biográficos más significativos, una pequeña —pero atinada— semblanza de su pensamiento, una bibliografía esencial y dos enlaces: a la *Revista de Estudios Ortegaianos* y al Centro de Estudios Ortegaianos¹.

1. ALGUNAS CLAVES DE LECTURA: LEER Y MIRAR

1.1. Leer a Ortega

Acercarnos a la obra de Ortega no deja de ser un reto y también un juego, en el sentido más orteguiano de este término. Su lectura, ya sea buscando una visión de conjunto o bien sea llevando a cabo una lectura parcial de temas o de obras, no deja de ser una faena utópica. La tarea de leer, la tarea de leer un autor, es siempre, señalaba Ortega una *faena utópica*. ¿En qué sentido? Cuando elabora Ortega esta pequeña fenomenología del acto de lectura introduce dos principios sencillos de hermenéutica textual que podemos aplicarle a él mismo. Todo decir, y la escritura es una forma de decir —dejemos las pertinentes consideraciones anotadas por Ortega para distinguir entre el decir y la escritura—, es deficiente y exuberante; deficiente, pues dice menos de lo que el autor quiere decir, y exuberante, pues dice más de lo que quería decir. «Dice menos» y «dice más». También su obra se nos ofrece de esta forma, diciendo menos y diciendo más. El texto orteguiano, como todo texto —precisa atinadamente Ortega— se nos presenta como problemático.

¹ Cf. <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/2/jose-ortega-y-gasset>

La lectura de Ortega, acercarnos a su obra, con un objetivo u otro, no deja de ser por tanto una tarea, una actividad, problemática. No es meramente recibir unas notas o unas informaciones; es una tarea de interpretación, de hermenéutica. La tarea que tenemos entre manos no es otra que la de «entender un decir»; los diferentes trabajos sobre él, por ejemplo los que aquí mencionaremos, no son otra cosa que esfuerzos para ayudarnos a comprender este decir, en su carácter problemático, en su deficiencia y en su exuberancia. Y tanto más, nos recuerda también Ortega haciendo suyas palabras de Platón, cuanto que el texto mismo se encuentra huérfano del auxilio de su padre, es decir, del autor. El auxilio que tenemos en esta tarea de lectura, de comprensión, no proviene del mismo Ortega sino precisamente de las interpretaciones de Ortega, aunque también, es necesario precisar, que el propio Ortega fue dejando pistas de interpretación, de auto-interpretación, las cuales a veces ayudan y otras dificultan.

Leer un autor es una tarea difícil; tan difícil decía también él, que a veces no nos enteramos de lo que el autor dice. Ortega nos da una pista para entender un texto, y nosotros podemos utilizarla para entenderlo a él, para interpretarlo, leerlo, conocerlo. Para comprender un texto necesitamos saber «a qué se está jugando»; para interpretar un texto necesitamos saber la situación a la que el texto está respondiendo, o correspondiendo. Es una tesis hermenéutica que con términos parecidos encontramos también en filosofías hermenéuticas como las de H. G. Gadamer o P. Ricoeur. Esta clave hermenéutica se vincula directamente con algunas de las tesis fundamentales de la filosofía orteguiana como es el carácter «circunstancial» de la vida humana. Comprender un texto es comprender a qué está respondiendo, es decir a qué circunstancias, a qué situación, o dicho de una manera más general, a qué problema. Todo texto responde a problemas, ya sean de un tipo o de otro (más prácticos o más teóricos, más generales o más concretos). Llegar a comprender a Ortega es saber leer sus textos como respuestas a problemas, y ser capaces de sopesarlas. La bibliografía sobre él ha de servirnos para este objetivo, el cual se convierte, hermenéuticamente hablando, en criterio de calidad. La bibliografía que mencionaré responde a este criterio interpretativo.

1.2. La mirada orteguiana

Mi intención en estas páginas es presentar la obra orteguiana y la bibliografía en torno suyo como una mirada con la que podamos dirigirnos al panorama filosófico y cultural de nuestra época y, so-

bre todo, a los problemas que a todos nos conciernen. La tarea que tenemos es doble: mirar a Ortega y, con su mirada, mirar el mundo.

La obra de Ortega, y la obra sobre Ortega, constituye una mirada, una forma de mirar. Esta «mirada» se ha constituido gracias sobre todo a los trabajos en torno a su obra de los últimos 10-15 años, y sobre todo al hito que constituye la edición de las nuevas *Obras completas*, así como al trabajo callado y constante que se ha generado alrededor de la *Revista de Estudios Orteguianos*.

Una primera gran labor en esta constitución de la mirada es contextualizar a la persona detrás de la obra y a la obra misma. ¿Quién es Ortega? ¿Cuál es su contexto? Las lecturas y re-lecturas han ido en esta línea y nos han servido para valorar y sopesar el alcance de una forma de mirar. Es necesaria la correcta contextualización de un pensamiento; la productividad de la filosofía de Ortega pasa también por su contextualización. Las obras críticas, las nuevas ediciones, son ocasión de medir, de sopesar, la pertinencia de las contextualizaciones. En mi propuesta más personal considero la tradición de la «fenomenología hermenéutica» como la más pertinente, y productiva, para considerar —otra forma de decir «mirar»— la propuesta orteguiana. Ortega puede inscribirse en esta tradición. Quizás Ortega, como el mismo dice, recibe la fenomenología y en el mismo momento la abandona, pero, probablemente, teniendo en cuenta su obra completa, y más allá de las afirmaciones aisladas, este abandono no sea más que una forma de permanecer en ella: la forma de la hermenéutica. No es baladí la inscripción en una tradición, en esta tradición. Más adelante indicaré alguna referencia bibliografía en este sentido, en esta forma de mirar.

La contextualización correcta así como el recorrido biográfico adecuado es importante. No es sólo un asunto de «buscar relaciones», en lo que a la contextualización se refiere, o «anécdotas y curiosidades», en lo que respecta a la tarea biográfica. Todo esto es interesante desde un punto de vista académico, pero también vital; no es cuestión simplemente de juego académico, o puramente intelectual-retórico, sino vital. Las biografías y presentaciones generales de Ortega de los últimos años han sido capaces de acercarnos, sin distraernos, a la mirada orteguiana.

Es muy interesante percibir la riqueza del verbo «mirar» para aplicarla a una obra, como en este caso la de Ortega. El verbo «mirar» tiene un origen latino; procede del verbo deponente *miror* (*miraris, mirari, miratus*), que significa «admirar», admirarse, maravillarse, sorprenderse (traduciendo el «*thaumazein*», griego), y de ahí viene los *mirabilis* (los *mirabilia*, los milagros), lo sorprendente. También es interesante leer algunas de las acepciones del

diccionario de la RAE. «Mirar» es: 1) pensar, juzgar; 2) inquirir, buscar algo, informarse de ello; 3) concernir, pertenecer, tocar; 4) cuidar, atender, proteger, amparar o defender a alguien o algo; 5) tener un objetivo o un fin al ejecutar algo; 6) tener algo en gran estima, complacerse en ello; 7) tener mucho amor y complacerse en las gracias o en las acciones de alguien; 8) considerar un asunto y meditar antes de tomar una resolución.

La *mirada orteguiana* podría ser pensada bajo este conjunto de acepciones. Esta mirada, centrándome en el aspecto más filosófico, nos pone a un determinado nivel de exigencia y de responsabilidad. ¿Qué nos da esta mirada? Muchas cosas; señalo sólo algunas que me parecen de especial relevancia. La mirada orteguiana nos ayuda a pensar cuestiones relevantes de la propia vida, a nivel general —en forma de categorías— y a nivel más personal; nos ayuda a pensar dimensiones, imágenes y perspectivas del vivir. Nos ayuda a ensanchar el concepto de razón; y pasar de una racionalidad estrecha, «pura», tecnológica, a una razón ampliada, una razón vital, histórica, cordial, narrativa, hermenéutica, razón entera, etc. Nos proporciona planteamientos integradores, que buscan sumar perspectivas, más que negarlas o invalidarlas. Nos ayuda también a caer en la cuenta del propio instrumento con el que accedemos al mundo: el lenguaje. Precisas y preciosas son sus reflexiones sobre el origen del lenguaje, el origen de las palabras, el empleo de metáforas, la narración o la experiencia de la traducción. Nos ofrece recursos para elaborar una filosofía de la cultura, una filosofía sociopolítica; incluso una ética, ética hermenéutica dirían algunos. Y nos ayuda a pensarnos en el tiempo; brillantes análisis sobre el significado de ser herederos, tradición, memoria, historia; y siempre tanto en un nivel de categorías como en un nivel concreto de nuestra propia circunstancia.

Resumiendo, me gustaría cifrar la mirada orteguiana (mirada hermenéutica) en dos aspectos nucleares de su quehacer filosófico, que bien pudieran serlo también del nuestro: 1) imaginación (en relación con ella todo lo que tiene que ver con la creatividad, la novedad, la innovación) y 2) responsabilidad, con el propio tiempo, con las propias circunstancias. Quizás podríamos hablar de «visión responsable» (J. Marías) o una «responsabilidad creadora» (personalmente me orientaría más por esta segunda).

La bibliografía reciente nos ayuda a ampliar miradas con respecto a Ortega, a considerarlo de una forma más completa y menos parcial, como ha sucedido en otros momentos. Ya tenemos un mirar, de alguna manera, constituido. Lo importante ahora también es saber dirigir la mirada: hacia dónde miramos, hacia dónde

nos orienta. La mirada se debe dirigir hacia algo; son orientaciones, son perspectivas. La mirada es una relación con el mundo, una responsabilidad ante el mundo. La obra de Ortega, y el conjunto de interpretaciones sobre él constituyen, como vengo señalando una mirada. Y así pasamos de *mirar a Ortega* a mirarnos en Ortega y, lo que puede ser más importante de cara a nuevas interpretaciones, *mirar con Ortega*.

Decía Antonio Machado que «el ojo que ves no es ojo porque tú lo veas, es ojo porque te ve». Ortega convertido en ojo, en órgano de un mirar, no es ojo porque lo veamos, sino porque nos ve, es ojo porque nos hace ver. Podemos mirar a Ortega, pero lo más importante es que, *si ponemos de nuestra parte*, nos hace ver. En este hacer ver son decisivas su propia obra, la nueva edición de ésta, y sus interpretaciones.

2. **ORTEGA POR SÍ MISMO, LA NUEVA EDICIÓN DE SUS OBRAS Y LA REVISTA DE ESTUDIOS ORTEGUIANOS**

La publicación de las nuevas *Obras completas* del filósofo madrileño ha sido el gran proyecto de edición de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón en los últimos años. Estas nuevas *Obras completas* en diez tomos (Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010) suponen un nuevo comienzo en la lectura e interpretación del filósofo madrileño. Tenemos un Ortega listo para el siglo XXI, para un futuro que ya ha comenzado. Señalan un punto y aparte en su interpretación.

Las *Obras completas* se encuentran divididas en dos grandes grupos. En un primero nos encontramos con aquellos textos que Ortega publicó en vida, entre 1902 y 1955 (del tomo I al tomo VI); y un segundo grupo (del tomo VII al X) se compone por el conjunto de obra póstuma (buena parte también inédita), es decir, aquella que el propio Ortega no llegó a publicar.

Se trata de una *edición crítica*, en ella se han cotejado diferentes versiones de los textos, se muestran variantes y se ofrece la selección de la más pertinente. No es una edición anotada (con notas a pie de página), pues se busca una edición «limpia», pensada para el lector en general y no sólo para el especialista o académico. Por otra parte, los criterios de selección, de edición, etc., quedan perfectamente presentados críticamente a disposición del lector al final de cada volumen. Se pone a disposición de los lectores las variantes de los textos, lo cual resulta muy interesante para poder, por ejemplo, reconstruir la evolución, a través de los cambios, de una determinada idea o pensamiento. Esta forma de editar a Orte-

ga nos permite ver la construcción misma de su pensamiento, así como comprobar que para él tan importante es la idea defendida como el lugar donde se escribe o el público en que se piensa o al que se dirige.

Se nos ofrece un «Ortega en limpio», es decir, se ha llevado a cabo una fijación textual siguiendo criterios cronológicos y filológicos, distinguiendo lo publicado por Ortega y lo inédito a su muerte. Y también nos encontramos a un «Ortega que se presenta por sí mismo»; lo que esto quiere decir es que se ofrece el texto de Ortega sin mediación de interpretación del editor; su presencia sólo se muestra en el aparato crítico al final de cada tomo (aparato crítico que incluye: «Apéndice de variantes» —en los seis tomos primeros—, «Notas a la edición», «Noticia bibliográfica» y, por último, un «Índice onomástico» y un «Índice toponímico»). Y el tercer criterio, quizás más importante, es presentarnos a «todo Ortega»: los textos más conocidos, los nuevos textos y también los conocidos pero de difícil acceso. Nos encontramos, por tanto, con la obra orteguiana «en limpio», «por sí misma» y «toda» (completa).

De los seis primeros tomos, me gustaría señalar, sin ánimo de exhaustividad, los textos que me parecen esenciales para un acercamiento al pensar orteguianos. Esquemáticamente señalaría los siguientes textos:

TOMO I (1902-1915): «Ensayo de estética a manera de prólogo», *Vieja y nueva política*, *Meditaciones del Quijote*.

TOMO II (1916): *Personas, obras, cosas*, *El Espectador*.

TOMO III (1917-1925): *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*.

TOMO IV (1926-1931): *Mirabeau o el político*, *Kant*, *La rebelión de las masas*, *Misión de la universidad*, *La redención de las provincias* y *la decencia nacional*, *Rectificación de la República*.

TOMO V (1932-1940): *Goethe desde dentro*, *Estudios sobre el amor*, *Ensimismamiento y alteración*, *Ideas y creencias*.

TOMO VI (1941-1955): *Historia como sistema*, «Prólogo a *Historia de la filosofía* de E. Bréhier», *En torno a Galileo*, *Papeles sobre Velázquez y Goya*.

Me gustaría comentar algo más a propósito de la obra póstuma, publicada entre 2007 y 2010, donde nos encontramos a un «nuevo Ortega». Quizás la novedad no está tanto en el contenido de los textos sino en la manera en que estos textos se nos presentan. Con la publicación de la obra póstuma disponemos, por fin, éste era el objetivo de la edición, de un texto canónico para la lectura y el estudio de Ortega. La pregunta que nos hacen a aquellos que nos hemos acercado a estos textos es si realmente hay «novedad»,

si hay «novedades orteguianas». La pregunta adquiere todo su sentido precisamente con respecto a la obra póstuma, la que abarca los últimos cuatro tomos.

La mayor parte de estos textos que ahora acaban de presentarse son, en buena parte, conocidos. Esta nueva edición presenta 155 textos que no estaban en la anterior edición de *Obras completas*; de ellos 60 no se habían vuelto a publicar desde su primera edición, y 107 inéditos, completamente nuevos. Quizás el buscador de novedad no encontrará contenidos «radicalmente» nuevos (ideas no dichas u oídas anteriormente). La novedad es poder contar con muchos textos que estaban inaccesibles —no son nuevos, pero como si lo fueran, pues no habían podido ser leídos hasta ahora—. Por otro lado, no es pequeña novedad que muchos textos recuperen sus títulos originales. Quizás la mayor novedad a la que asistimos en esta edición es poder contemplar la filosofía orteguiana vertebrada cronológicamente. Buena parte de sus obras nos había llegado invertebrada, es decir, a golpes de edición, de entusiasmos y, quizás más grave, de silencios. Ahora por fin se nos ofrece un Ortega re-vertebrado, recompuesto; la tarea de edición ha sido de vertebración cronológica. Así, por ejemplo, vuelven a situarse en su contexto histórico los diversos textos políticos que por diversos avatares se habían presentado dispersos, ahora los vemos en contexto, engranándose con el conjunto de la obra. De esta manera, la publicación de la obra póstuma de Ortega cumple el objetivo de ofrecer una edición crítica y canónica para la lectura y estudio de Ortega.

El primer tomo de obra póstuma, el Tomo VII, abarca en la vida de Ortega hasta el año 1925. Se trata de un tomo muy importante, pues nos ayuda a perfilar la génesis de su pensamiento². Por eso probablemente sea —entre los póstumos— el más significativo, y quizás más novedoso. Encontramos en él auténticas pequeñas obras maestras del pensar filosófico (de entre la cantidad de textos podríamos destacar e invitar al lector a detenerse en *Tendencias actuales de la filosofía*, 1912). Me gustaría comentar, aunque sea de pasada, que uno de los grandes valores de este tomo no es tanto que nos ayude a entender la formación y gestación del pensar orteguiano —que lo es—, sino que podemos ver en él posibilidades del pensar que no fueron desplegadas, por muchos motivos. Quizás

² Sobre el tomo VII y, en general, sobre el Ortega «inédito» pueden leerse con provecho los trabajos de SAN MARTÍN, J., «Ortega, inédito», *Revista de Estudios Orteguianos*, 14-15 (2007), pp. 13-21 y «Todo Ortega», *Revista de Libros*, 151-152 (2009).

estos esbozos y apuntes puedan ser continuados y perseguidos desde Ortega más allá de él. Comprender a Ortega está en ver en él y captar posibilidades no desplegadas.

El tomo VIII, que comprende del año 1926 a 1932 recoge la publicación de los espléndidos cursos de Ortega, una filosofía en madurez. Ellos están delimitando el perfil y alcance de una filosofía. Es la misma época en que hace llegar al público su libro de mayor éxito: *La rebelión de las masas* (1930). Estos brillantes cursos que aquí nos encontramos son: *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), *¿Qué es filosofía?* (1929), «[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]» (1929), «[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]» (1930), y *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933* (1932). Si el tomo anterior lo podríamos resumir como el «Ortega en sus posibilidades», éste bien podría ser «el Ortega de los cursos»; grandes cursos, de un magnífico profesor. De entre los escritos breves merecería la pena leer su magistral conferencia «El hombre y su circunstancia» (1931)..., ¡en tan pocas páginas cuánto Ortega! Especial atención merece el curso *¿Qué es filosofía?*, probablemente la mejor y más madura presentación de su filosofía. Hemos de agradecer de nuevo la magnífica reconstrucción que se nos ofrece de este texto en la nota a la edición (pp. 693-701).

El tomo IX comprende el periodo de la obra póstuma que va de 1933 a 1948, precisamente el momento donde Ortega ha emprendido —lo que llamó— «una segunda navegación» (1932)³. El objetivo de esta segunda navegación era dar forma más filosófica, y quizás menos ensayística, a su propia obra, con el fin de hacerse oír en un contexto más académico. La lectura de *Ser y Tiempo* de Heidegger y el descubrimiento de Dilthey lo habían animado a inscribir su filosofía en una determinada tradición de pensamiento donde tenía realmente algo que aportar. El objetivo de la obra recogida en el tomo IX (y también desde las aportaciones de los tomos V y VI de la obra publicada por él) contrasta con el objetivo mayor del periodo anterior (tomos VII-VIII, y los correspondientes de la obra publicada) que no era otro que el de llevar a cabo una tarea educadora de un país. El objetivo de este periodo, el que recoge el tomo IX, es mostrar la potencia filosófica de un pensamiento, y la capacidad para entrar en diálogo y debate con la filosofía europea.

³ El profesor Jaime de Salas nos ofrece sugerentes claves interpretativas de este tomo en la reseña publicada en *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 205-209.

Son dos grandes aportaciones, las de los dos periodos, que hay que saber ver y apreciar como dos caras de la misma moneda.

Este tomo IX presenta textos de especial importancia como *Principios de Metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934* donde el análisis filosófico de Ortega se dirige a una actividad muy peculiar: la filosofía misma. También merece la pena señalar el curso de *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, impartido en la Sociedad de Amigos del Arte de Buenos Aires en dos series de 6 y 4 lecciones, respectivamente, en 1939 y 1940; curso distinto al que se conserva del mismo nombre que Ortega impartió en Madrid. También aquí nos encontramos el libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, tan importante para entender «la última filosofía» de Ortega⁴.

El último tomo publicado, el tomo X, comprende la última época de Ortega, de 1949 a 1955, y refleja la tremenda actividad del filósofo madrileño en sus últimos años de vida. El reconocimiento internacional le lleva a preparar ediciones de sus obras, y le lleva también a verse a sí mismo como portador de una herencia y de un legado. La ilusión de la actividad filosófica de cara al exterior contrasta, y quizás se explica, con el desánimo y tristeza respecto al interior, a España. En este tomo encontramos textos de especial relevancia como la última versión del curso *El hombre y la gente* (1949) y, sobre todo, *De Europa meditatio quaedam* —1949—, una reflexión sobre Europa, una constante en el pensar orteguiano que se agudizó desde *La rebelión de las masas*. También se recogen una buena cantidad de textos en torno a Goethe, a propósito de su bicentenario, que completan y precisan su perspectiva sobre el genio alemán.

Con todo, lo más destacable de este tomo X es la incorporación de los índices conjuntos de los diez tomos. Se nos ofrece la Cronología completa de las obras de Ortega, el Índice completo de títulos y, sobre todo, el Índice de conceptos, onomástico y toponímico, debido a Domingo Hernández Sánchez. Son una herramienta clave para adentrarnos en el pensamiento orteguiano. Son índices imprescindibles.

Una de las grandes aportaciones del último tomo de *Obras completas* es el excelente Índice conceptual al que antes me refería. Si el lector, o la institución donde se encuentra, cuenta con

⁴ ÁLVAREZ, Lluís X. y SALAS, Jaime de (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003.

los diez tomos, le propondría que fuera al Índice de conceptos y buscara aquél tema que siempre le preocupó, aquella cuestión que siempre le rondó, y que persiguiera en el conjunto de tomos sus apariciones, los textos, los contextos, etc. Casi con toda seguridad me atrevo a decir que se verá obligado a recorrer la obra entera de Ortega, y con él la primera mitad del siglo xx, y recorrer España y su historia, y también la historia de la filosofía. Se le pasarán las horas volando, yendo de aquí para allá. Quizás este recorrido a través de un concepto determinado no sea una forma muy ortodoxa de adentrarse en un pensador, en este caso Ortega, pero sí puede ser un buen juego, una buena aventura, y esto tratándose de Ortega es muy serio, muy importante.

Junto a este trabajo de edición de *Obras completas* también me gustaría destacar como gran proyecto de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y en concreto del Centro de Estudios Orteguianos la publicación de la *Revista de Estudios Orteguianos*, que supone un material fundamental para aquél que esté interesado en la bibliografía sobre Ortega.

Esta revista es la gran referencia para los estudiosos de la obra del filósofo madrileño. En ella podemos encontrar muchas claves bibliográficas y muchas pistas para el acercamiento a su filosofía. Podemos comprobar la riqueza de temas, pluralidad de enfoques y, sobre todo, entusiasmo en el estudio y trabajo de esta filosofía; y todo ello no exento de un riguroso esfuerzo académico. Como dice la propia presentación en la web, se trata de una publicación periódica monográfica dedicada a la obra y figura de José Ortega y Gasset y, es por ello, un espacio de encuentro para los lectores e investigadores de todo el mundo interesados en el pensamiento del filósofo español y su circunstancia⁵.

Como muestra del interés que puede presentar la revista desde un punto de vista de referencias bibliográficas a la vez que como incursión en el pensamiento orteguiano, podemos detenernos, aunque sea brevemente, en la estructura de la misma. En primer lugar nos encontramos con la sección denominada «Documentos de Archivo» donde leeremos interesantes, curiosas y valiosas Notas de trabajo de Ortega, es decir, material que el propio Ortega utilizaba para componer sus conferencias y escritos mayores; estas notas o papeles de trabajo se nos presentan bajo una cuidadosa edición con muy buenas introducciones y muy pertinentes anotaciones al pie.

⁵ Cf. <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>

También en esta sección de Documentos de Archivo nos encontramos con otra subsección dedicada a presentar documentos de carácter biográfico sobre el filósofo. Una segunda sección recoge estudios, artículos, sobre la filosofía de Ortega, con los criterios de selección propios de las revistas científicas. Tras esta sección «más clásica», nos encontramos con una sección titulada «Clásicos sobre Ortega», en la que se recuerdan publicaciones breves, referencias, etc., sobre él de especial valor histórico; en los dos números del año, esta sección se alterna con otra no menos interesante: «La Escuela de Ortega». Una cuarta sección está dedicada a reseñar estudios de especial interés en torno a su pensamiento. Por último nos encontramos una sección dedicada a informar sobre las tesis doctorales que se han defendido sobre él en el último año y también una completa y cuidada bibliografía del año anterior («Bibliografía Orteguiana»), en el último número de cada año.

3. ADENTRARNOS EN ORTEGA

Como comentaba al principio, la bibliografía sobre Ortega es inmensa. Se ha escrito mucho y se sigue escribiendo. ¿Por qué se ha escrito tanto? Quizás habría que decir, en primer lugar, que ha sido así porque ha sido una figura «utilizada» (en el sentido más neutro de la palabra), por unos y por otros; bien para reivindicar una tradición, bien para apoyar una actuación política —entre otras muchas cosas—. Es decir, al hilo de Ortega, se decían y se dicen «otras cosas». Ortega ha sido muchas veces un recurso (un pretexto). Otra razón es porque escribe muy bien, y nos puede dar la sensación de que lo entendemos, y así nos animamos a lanzar nuestra interpretación o engarzar nuestro discurso con el suyo dando la sensación de una continuidad equívoca, o por lo menos ambigua. Una tercera razón es que nos ayuda a ver y nos da confianza en el uso de nuestro pensamiento y nuestra palabra. Mi intención, lo señalaba anteriormente, no es la exhaustividad. Quiero presentar aquellas lecturas, aquellos trabajos, que nos permiten una introducción y un acercamiento a su pensamiento de una forma directa y al mismo tiempo sincera. Me centro básicamente en obras relativamente recientes y que contribuyen a situarnos en un «nuevo» Ortega acorde con el esfuerzo de edición de las nuevas *Obras completas*.

Algunas publicaciones resultan especialmente significativas para este propósito, para esta constitución de lo que he llamado la «mirada Orteguiana». En primer lugar merece la pena destacar el colectivo de trabajos de la editorial Tébar (F. H. Llano Alonso y A.

Castro Sáenz (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005). La publicación tenía por objetivo conmemorar el cincuentenario de la muerte de Ortega (1955-2005). Destaca de esta publicación su enfoque interdisciplinar. Los diferentes acercamientos que se hacen habitualmente al pensamiento de Ortega aparecen aquí integrados en cuatro bloques temáticos: filosofía, filología, lo jurídico, y lo socio-político. Los trabajos reunidos intentan aunar el esfuerzo de síntesis y rigor académico con un decidido espíritu didáctico y clarificador. El libro se nos presenta como un conjunto de «meditaciones» sobre Ortega que buscan despertar el interés de una filosofía abierta al nuevo siglo. Esta obra supone el primer gran esfuerzo por presentar su filosofía a la altura del nuevo siglo. Cabe destacar también en esta obra el contraste que supone la presencia de diferentes generaciones de estudiosos orteguianos; irrumpen jóvenes investigadores que van a publicar importantes trabajos sobre Ortega, o que acaban de hacerlo.

Ese mismo año se celebró el Congreso del cincuentenario de la muerte de Ortega que llevó por título «Ortega, medio siglo después, 1955-2005: la recepción de su obra». La intención era debatir el legado de Ortega, y en buena parte se consiguió. Las ponencias y comunicaciones quedaron recogidas en un libro y CD (J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007).

Estas dos publicaciones colectivas mostraron en su momento, y lo siguen haciendo actualmente, la nueva forma de asumir el legado orteguiano y de enfrentarnos a su filosofía. De lo mucho que se podría comentar de estas dos publicaciones colectivas querría destacar dos aportaciones que en mi opinión parece que van a ser decisivas para una nueva interpretación de Ortega, y que de alguna forma quedará avalado por otros estudios que en esos mismos años se publican y a los que en seguida me referiré. La primera aportación general de estas publicaciones colectivas es romper definitivamente con la polémica estéril entre las interpretaciones venerativas de Ortega y las inquisitoriales; la tarea es otra, más importante. Se trata de leer de nuevo a Ortega, más allá de unos y otros, en sí mismo. Precisamente coincide con la labor de edición de las nuevas *Obras completas*. Y la segunda aportación, claramente manifiesta y expresa en la publicación del cincuentenario, es la de situar a Ortega en corrientes de pensamiento actuales con las que Ortega sintoniza más: la fenomenología y la hermenéutica. Esta nueva contextualización arroja nueva luz sobre su obra y, me atrevería a decir, también arroja nueva luz sobre las mencionadas

corrientes de pensamiento. Esta nueva contextualización así como la liberación de enfrentamientos simplistas (a favor/en contra de Ortega) hace que podemos ver de nuevo a Ortega y podamos ver nuestro tiempo con su mirada. Un acercamiento a estas dos obras colectivas puede ser una buena manera de acercarnos a los estudios sobre Ortega; a su vez, cada trabajo suele presentar abundante bibliografía bastante útil.

Buena parte de estos estudios, así como la nueva mirada alcanzada, a la que anteriormente me he referido, se debe a los trabajos de los profesores J. Lasaga (*José Ortega y Gasset 1883-1955. Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003) y J. Zamora Bonilla (*Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002). Nos encontramos ante las dos mejores introducciones recientes al pensamiento orteguiano; son introducciones no en el sentido habitual del término de «primer acercamiento», sino en el de «introducirse en», en el de sumergirse. Sin lugar a dudas son los dos trabajos que recomendaría a aquella persona que quisiera adentrarse en la filosofía de Ortega. Sus pretensiones son distintas pero el resultado es coincidente, por eso mismo no se solapan sino que se complementan como introducción —en el sentido señalado— al pensar orteguiano. El libro del profesor Zamora quiere ofrecernos básicamente una biografía pero, *tratándose de Ortega*, no puede prescindir de su filosofía, inscrita en la vida misma; el libro del profesor Lasaga quiere presentarnos la filosofía orteguiana pero, *tratándose de Ortega*, no puede dejar de considerar la vida misma del filósofo, raíz de su pensamiento.

El libro de J. Zamora nos ofrece un exhaustivo recorrido por la biografía de Ortega y Gasset. En ella encontramos una cantidad ingente de información, de referencias, de materiales. Pero no sólo son datos con mero valor historiográfico, sino que la información, los datos, están contruidos y articulados con una intención. Podríamos decir que le está aplicando a la biografía la propia receta orteguiana; comprender un hecho, un acontecimiento o una vida, supone contar una historia, y esto es producto de la razón narrativa. La biografía de J. Zamora es la puesta en práctica de la razón narrativa orteguiana. Adentrarnos en el mundo orteguiano de la mano de Javier Zamora es adentrarnos al mismo tiempo en la historia de la España del siglo xx, en los misterios de una vida (con sus luces y sus sombras) y en la trama de una de las filosofías más originales del siglo pasado. Supone, pues, una aventura intelectual y también vital.

El libro de J. Lasaga es resultado de un profundo esfuerzo interpretativo en que se nos dan claves muy pertinentes para en-

tender a Ortega, en concreto destacaría la clave ética, la razón práctica como orientación primordial del proyecto orteguiano⁶ y la pretensión de la superación del idealismo a través de la razón histórica (otro nombre de la razón vital). Nos presenta una filosofía elaborada en continuo diálogo con la circunstancia. Por eso, apuntando a la filosofía misma, no tiene más remedio que construir y articular la propia biografía del filósofo. El profesor Lasaga es capaz de ofrecernos un Ortega articulado, casi sistemático, por más que el propio sistema sea abierto, no cerrado, al querer dar cuenta de la vida misma, que acaba escapándose de cualquier trabajo conceptual. Nos da una visión de la filosofía de Ortega abierta, dialéctica —hermenéutica diría yo— y al mismo tiempo rigurosa, con afán de precisión.

Estas dos biografías, estas dos presentaciones de su filosofía son la mejor introducción al pensamiento orteguiano que nos encontramos en la actualidad. Quizás vengan otras que las superen, pero éstas son, al día de hoy, imprescindibles. Por otra parte, no dejan de ser interesantes y valiosas otras presentaciones más «clásicas» de Ortega.

Como introducción a la filosofía orteguiana siguen siendo fundamentales, a pesar de los años transcurridos, las obras de algunos de los discípulos como J. Marías y A. Rodríguez Huéscar⁷. Muchos son los títulos que podríamos mencionar. De entre todos ellos me gustaría destacar la obra de Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega*, reeditada hace pocos años (Biblioteca Nueva, Madrid, 2002), donde el autor es capaz de transmitir de una forma admirable la fuerza y originalidad del pensamiento orteguiano, en la línea de *Perspectiva y verdad*. No podemos dejar de referirnos a una serie de orteguianos que en cierta forma —y cada uno a su manera— seguían la estela del maestro. Podemos destacar a F. Vela —y su tarea en «Revista de Occidente»—, a P. Garagorri —y su labor de edición— o a J. L. López Aranguren⁸ —y su intento de

⁶ En esta línea véase su trabajo *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Enigma Editores, Madrid, 2006.

⁷ Del primero podemos mencionar *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 y *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1960]. De Rodríguez Huéscar, además del libro comentado más adelante merece la pena consultar *Semblanza de Ortega*, Anthropos-Diputación de Ciudad Real, Barcelona, 1994 y *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985 [1966].

⁸ De sus obras cabe destacar *La ética de Ortega* y su gran obra *Ética* que rezuma planteamientos orteguianos, aunque no sólo. Las dos obras las

elaborar una ética de impronta orteguiana—, entre otros muchos nombres.

Los trabajos de J. Lasaga y J. Zamora, los trabajos colectivos antes reseñados y la edición de las *Obras completas* señalan de alguna manera cierto nivel en los estudios orteguianos⁹. También puede resultar útil la lectura de los trabajos de J. L. Molinuevo, *El idealismo de Ortega* (Narcea Ediciones, Madrid, 1984) y, sobre todo, *Para leer a Ortega* (Alianza Editorial, Madrid, 2002), el cual realiza una atinada presentación de Ortega en sus diferentes contextos histórico, social y filosófico; el libro supone una gran ayuda y una buena orientación en la siempre ardua tarea de leer a Ortega.

Otro par de referencias nos puedan ayudar a entender la emergencia de ciertas líneas de investigación en los estudios orteguianos recientes: P. Cerezo y J. San Martín. Se trata de dos intérpretes que no han partido de Ortega, a diferencia de Lasaga y Zamora, sino que *se han encontrado* con Ortega. Pertenecen a una generación distinta pero su encuentro con Ortega, y la forma como lo han hecho, ha contribuido a orientar determinadas lecturas del filósofo madrileño. De P. Cerezo debemos destacar su obra, ya clásica en los estudios orteguianos, *La voluntad de aventura* (Ariel, Barcelona, 1984) y, más reciente, *José Ortega y Gasset y la razón práctica* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2011). Lo más original de su aportación a las interpretaciones orteguianas es el énfasis dado a la razón práctica, a la ética y, por otro lado, ha recalcado la necesidad de poner a Ortega en diálogo con otros pensadores como Nietzsche o Dilthey, además de Heidegger. De esta manera, el profesor Cerezo ha contribuido a que otros podamos situar el pensamiento de Ortega en

podemos encontrar en el segundo volumen de sus *Obras completas* editadas por Trotta (Madrid, 1994).

⁹ Otros textos interesantes desde un punto de vista biográfico son: ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000; GRAY, R., *The Imperative of Modernity: An intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley, 1989 (trad.: *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994); MARTÍN LUENGO, M., *José Ortega y Gasset*, Ediciones Rueda, Madrid, 1996. También, desde este punto de vista biográfico, son interesantes los trabajos de algunos familiares: ORTEGA Y GASSET, E., «Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad», *Cuadernos Americanos*, 3 (mayo-junio 1956), pp. 174-211; ORTEGA Y GASSET, M., *Niñez y mocedad de Ortega*, Clave, Madrid, 1964; ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002; ORTEGA SPOTTORNO, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, Planeta, Barcelona, 1983; ORTEGA SPOTTORNO, S., *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*, Ministerio de Educación / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983.

la tradición hermenéutica, en concreto junto a Gadamer y Ricoeur, incluso, en esta última señalada, afirma de una forma explícita la sintonía que encuentra entre estas filosofías. Por su parte, el profesor J. San Martín lleva bastantes años señalando con esmerados trabajos académicos la profunda vecindad de la filosofía orteguiana con la fenomenología. El trabajo que viene a culminar este esfuerzo interpretativo es *La fenomenología de Ortega y Gasset* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2012).

Estas nuevas interpretaciones, probablemente las más sugerentes y novedosas desde un punto de vista filosófico, son las que nos permiten afirmar a algunos la posibilidad de encuadrar a Ortega en la llamada *fenomenología hermenéutica*, como hace el profesor J. Conill¹⁰ o quien esto escribe¹¹. Pienso que puede ser una buena manera de interpretar a Ortega mantenerlo entre la tradición fenomenológica, tal y como la reivindica J. San Martín, y la tradición hermenéutica, vinculándolo a los nombres de Nietzsche o Dilthey, como hace P. Cerezo o J. Conill. Ni la hermenéutica de Gadamer o Ricoeur se puede considerar meramente un episodio de la fenomenología husserliana, ni tampoco recuperar la tradición hermenéutica pasa por dejar de insistir en la relación profunda con la fenomenología. Por eso encuadrar a Ortega en la fenomenología hermenéutica supone situarlo en una encrucijada de pensamiento definida por el encuentro entre la fenomenología y la hermenéutica¹².

4. PLURALIDAD DE TEMAS, PLURALIDAD DE PUBLICACIONES

En las páginas anteriores me he centrado sobre todo en la filosofía orteguiana, pero Ortega no es sólo filósofo o, dicho de otra

¹⁰ «Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 16-17 (2008), pp. 107-120; también sus libros *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991 o *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006. De una forma expresa puede verse su interpretación hermenéutica de Ortega en este mismo colectivo.

¹¹ Cf. en este sentido mis trabajos «José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico», en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410; «Jose Ortega y Gasset and the Hermeneutic Phenomenology (J. Ortega y Gasset, H.-G. Gadamer and P. Ricoeur)», *Philosophy*, vol. 21, 1 (2012), pp. 38-58.

¹² El artículo de RICOEUR, P., «Fenomenología y hermenéutica», en *Del texto a la acción*, FCE, México, 2000, pp. 39-70, es una buena introducción para entender el encuentro entre ambas corrientes de pensamiento. Además puede permitir, sin demasiado esfuerzo interpretativo, situar al propio Ortega en este estilo de pensamiento perfilado por P. Ricoeur.

manera, su forma de entender la filosofía lo lleva a abrir la filosofía a otros campos, a otras temáticas. Así la filosofía es definida por su carácter abierto e interdisciplinar. Una filosofía que nace de la vida y que busca orientación en la vida no tiene más remedio que abrirse a las actividades de la propia vida, así como a sus discursos y a sus saberes. Sin ánimo de elaborar una presentación completa o pormenorizada, y centrándome en trabajos recientes, sí me gustaría mencionar algunas temáticas, nombres y títulos, en los cuales el lector interesado encontrará referencias para continuar la indagación orteguiana en campos específicos.

En primer lugar me gustaría referirme a dos trabajos que abren la filosofía de Ortega más allá de sí misma, y lo hacen en direcciones totalmente distintas, pero por eso mismo resultan dos lecturas de alguna manera complementarias. Por un lado el trabajo de A. Regalado *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*¹³ que pone a Ortega en diálogo con el pensador alemán y, por otro lado, *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*¹⁴ de F. J. Martín. El primer trabajo lanza la filosofía orteguiana «hacia fuera», es decir, la pone en relación y en contexto con algo que no es ella propiamente (otro filósofo); el segundo trabajo la lanza «hacia dentro», es decir, busca que la obra orteguiana hable por sí misma, desde sí misma, más allá de interpretaciones externas —incluso del propio Ortega—. Los dos movimientos «hacia fuera» y «hacia dentro» constituyen novedosas lecturas que a su vez han provocado nuevas interpretaciones y, sobre todo, nuevas formas de acercamiento al texto orteguiano.

Muy interesantes son los trabajos que se han realizado sobre el pensamiento político, estudiando diferentes aspectos. Son ya clásicos, y de común referencia en los estudios orteguianos, los de J. L. Abellán, E. Aguilar¹⁵, I. Sánchez Cámara¹⁶ o F. López Frías¹⁷. Como referencia reciente a estudios políticos estimo de especial relevancia el trabajo *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset* del profesor A. de Haro Honrubia (Biblioteca

¹³ Alianza, Madrid, 1990.

¹⁴ Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

¹⁵ Cf. *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998 y *Sobre el liberalismo en Ortega*, Instituto Torcuato di Tella, Buenos Aires, 1986.

¹⁶ Cf. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

¹⁷ Cf. *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, Promociones Publicitarias Universitarias, Barcelona, 1985.

Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008), así como el trabajo de F. H. Llano Alonso *El Estado en Ortega* (Dykinson, Madrid, 2010). Las abundantes notas a pie de página así como la cuidada bibliografía presentada por ambos trabajos suponen una magnífica presentación del estado de la cuestión política en y desde Ortega¹⁸. Para comprender y contextualizar algunas de las acciones y reflexiones orteguianas en política merece la pena consultar también el trabajo de M. Márquez Padorno *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado* (Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003).

Central también para entender la intención básica de la filosofía orteguiana es considerar *la cuestión sociológica*, vinculada a otros temas éticos y políticos, entre otros. Las diferentes versiones de *El hombre y la gente* que afortunadamente ya tenemos a nuestra disposición nos sumergen en un mar de problemas, de sentidos y de interpretaciones. De entre las muchas personas y obras sobre la sociología de Ortega hay que destacar el conjunto de trabajos que desde hace ya unos años viene publicando I. Ferreiro Lavedán. Véase sobre todo *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos* (Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005). Y si la cuestión social es central para entender la intención básica de su filosofía, la *cuestión periodística* lo será para entender la vocación orteguiana. La obligada referencia en estos temas es el profesor I. Blanco y su trabajo *El periodismo de Ortega y Gasset* (Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005).

Otra temática que ha concitado gran cantidad de trabajos y estudios es el de la *estética*. Remito a la completa presentación de este tema que se hace en este libro a cargo de la profesora E. Giustiniani. En relación con el arte, no debemos olvidarnos del interés de Ortega por la escritura, la lectura (los géneros literarios) y, en general, por el lenguaje. La filología no sólo fue una de las primeras orientaciones intelectuales de Ortega sino también una de las claves para entender su pensamiento. Por otra parte, el peso dado al lenguaje, es un motivo más de proximidad a la tradición hermenéutica. El estudio más completo y minucioso es el que nos

¹⁸ No está de más retomar el libro de ELORZA, A., *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984. Algunas de sus tesis más polémicas siguen abiertas al debate. Por otra parte, los escritos de los últimos años sobre estas cuestiones, como los que acabo de comentar, muestran la evolución de los estudios orteguianos al respecto.

ofrece la profesora C. D'Olhaberriague en su libro *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset* (Spiralia, A Coruña, 2009).

Un tema, que sin haber sido de los más estelares, no dejó de importar a Ortega, y del que todavía tenemos mucho que aprender y desarrollar, fue el de la *educación*. La cuestión educativa le preocupó a Ortega; tanto en un sentido restringido (la enseñanza, el enseñar y el aprender, la universidad, etc.) como en un sentido general, es decir, la educación como formación y crecimiento personal y social. Su propia filosofía, su propia labor intelectual y vital puede ser interpretada como esfuerzo pedagógico hacia un país, hacia una circunstancia. Sobre este tema puede resultar muy provechoso el trabajo de la profesora M. I. Almeida Amoedo (*José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002), que nos presenta la vida y obra del filósofo marcadas por el interés educativo.

Una referencia bibliográfica fundamental para conocer la vida y el pensamiento de Ortega es *su correspondencia*. Quizás no se trata de trabajos especialmente recomendables para aquellos que se inician en el pensamiento orteguiano, pero sí resultan curiosos, y muchas veces muy significativos, una vez que estamos situados en el mundo orteguiano. De entre los epistolarios destacaría tres. En primer lugar, el editado por Soledad Ortega: *Cartas de un joven español* (Ediciones El Arquero, Madrid, 1991). En segundo lugar, el *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (ed. de Laureano Robles y Antonio Ramos Gascón, introd. de Soledad Ortega, Ediciones el Arquero, Madrid, 1987). Y en tercer lugar, más reciente, la correspondencia que Ortega mantuvo con Helene Weyl, su traductora alemana; esta obra nos permite entender un poco mejor la relación difícil que mantuvo Ortega con lo que significa y representaba para él Alemania¹⁹.

En esta tarea de leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo no podemos olvidar a aquellos que han intentado acercarnos su filosofía mediante cuidados trabajos de edición, con sus introducciones y anotaciones críticas. Merece la pena destacar los trabajos recientes de D. Hernández Sánchez y F. J. Martín²⁰ sobre textos fundamentales

¹⁹ Cf. *Correspondencia. José Ortega y Gasset — Helene Weyl*, ed. de MÄRTENS, G., Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.

²⁰ De HERNÁNDEZ, D., *El tema de nuestro tiempo*, Tecnos, Madrid, 2002; *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2003; y *En torno a Galileo*, Tecnos, Madrid, 2012. También es muy interesante el trabajo de edición desplegado en ORTEGA Y GASSET, J., *Hegel. Notas de trabajo*, Abada Editores /

de Ortega y, especialmente, la figura de P. Garagorri, al que ya antes me he referido. Su labor de edición de los textos orteguianos en la colección de Revista de Occidente/Alianza en pequeño formato ha sido clave para difundir el pensamiento orteguiano más allá de los círculos académicos; su tarea y esfuerzo culminó en la edición de las *Obras completas* de 1983. Otras ediciones excelentes de textos clave vienen a nuestra memoria, especialmente dos, la edición de J. Marías de las *Meditaciones del Quijote*²¹ y, más reciente, la edición crítica de *La rebelión de las masas* de T. Mermall²².

Otro conjunto de publicaciones que no podemos olvidar es la de aquellos que han trabajado a Ortega *más allá de nuestras fronteras*. Los trabajos son, y han sido, muy diversos tanto en lo que respecta a los temas como a la calidad de los mismos. En primer lugar, y recogiendo los más valiosos y significativos, podemos mencionar los de Marta Campomar, los cuales han señalado la profunda relación de Ortega y Argentina²³. Otros han estudiado aspectos y temas muy diversos como son el sistema de la filosofía de Ortega (C. Morón²⁴), las vicisitudes del joven Ortega (F. Salmerón²⁵), Ortega y la relación con la filosofía europea (Ph. W. Silver²⁶, N. R. Orringer²⁷, F. Gil Villegas²⁸, H. N. Tuttle²⁹, J.-C. Lévêque³⁰), la

Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007. De MARTÍN, F. J., la edición crítica de *España invertebrada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

²¹ Cátedra, Madrid, 1984.

²² Castalia, Madrid, 1998. Interesante y provechosa, a pesar de los años transcurridos, es la lectura de su trabajo *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*, Taurus, Madrid, 1978.

²³ Cf. *Ortega y Gasset en La Nación*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003; *Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.

²⁴ *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.

²⁵ *Las mocedades de Ortega*, UNAM, México, 1983.

²⁶ *Fenomenología y razón vital: Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 1978.

²⁷ *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, CSIC / Instituto Luis Vives, Madrid, 1984; *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

²⁸ *Los profetas y El Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

²⁹ *The Dawn of Historical Reason. The Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Peter Lang, Nueva York, 1994.

³⁰ *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Turín, 2008.

cuestión de la educación (R. McClintock³¹), la filosofía de Ortega en sus prolongaciones reflexivas (J. García-Gómez³²), la filosofía social y la historia (T. J. Graham³³), la recepción de Ortega (T. Medin³⁴), etc.

La potencia del pensamiento de Ortega se ha desplegado en campos muy diversos y dispersos, algunos alejados del interés del propio Ortega, tanto por talante vital como por diferente momento histórico. Si Ortega ha sido leído y disfrutado por lectores que no han sido filósofos o académicos, y menos aún orteguianos, también es importante señalar la presencia de profesores y estudiosos de Ortega «anónimos», es decir, que nunca se han presentado como orteguianos pero que su obra ha estado marcada por Ortega; quizás son ellos los que han mantenido vivo a Ortega en tiempos menos afortunados que los nuestros. Podríamos citar muchos nombres: S. Rábade, J. Ferrater Mora, R. Senabre... y tantos otros. De entre ellos y a modo de ejemplo, y también de particular homenaje, me gustaría referirme al profesor J. Gómez Caffarena. Él mismo inscribe su última obra *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión* (Trotta, Madrid, 2007) bajo el «hospedaje orteguiano». En un determinado momento (p. 384) apela directamente a la expresión «razón vital» y se presenta en deuda y agradecido al «generoso hospedaje» que encuentra en el planteamiento orteguiano³⁵. Los

³¹ *Man and his circumstances. Ortega as educator*, Teachers College Press, Nueva York, 1971.

³² *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.

³³ *The social Thought of Ortega y Gasset: a systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia, 2001; *Theory of History in Ortega y Gasset. «The Dawn of Historical Reason»*, University of Missouri Press, Columbia / Londres, 1997; *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia, 1994.

³⁴ *El cristal y sus reflexiones: nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005; *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

³⁵ Quizás sea bueno recordar su libro *Metafísica fundamental* (publicado en *Revista de Occidente* en 1969) en que se citaba con toda naturalidad el pensamiento de Ortega al lado de Heidegger o Husserl. Fue Caffarena también, este orteguiano «anónimo», el que siendo un joven profesor recibió a finales de los años 50 —en el momento en que mayor era el poder de la hermenéutica inquisitorial contra Ortega, hasta el punto de querer incluirlo en el índice de libros prohibidos—, el encargo de escribir una recensión crítica del libro del padre Ramírez sobre (contra) Ortega. Caffarena no dudó en hacerlo (sobre todo

textos orteguianos hospedan generosamente a los que se acercan a su lectura, sean «confesos» o «anónimos», académicos o «gente corriente»; se dirigen a todos, y están abiertos a todos³⁶.

5. SEGUIR LEYENDO

Lo que he pretendido ofrecer en estas páginas es tan sólo un breve recorrido por algunos nombres y obras que nos permitan apreciar la mirada orteguiana. Básicamente es una invitación a la lectura de los textos sobre Ortega y del mismo Ortega. Los trabajos recogidos en esta guía son también ellos mismos perspectivas temáticas sobre el pensamiento del filósofo madrileño y, a su vez, perspectivas bibliográficas.

Mucho se ha escrito sobre Ortega, pero aún queda mucho por escribir y mucho por hacer. Por un lado, es preciso completar el trabajo de edición y se precisan nuevas lecturas e interpretaciones a partir de la nueva edición de las *Obras completas*; y por otro lado, es necesario continuar el *diálogo vivo* con el pensar orteguiano. La mirada orteguiana es también, como decía anteriormente, una forma de enfrentarnos a la realidad, a nuestra realidad, a nuestras circunstancias. Nuestras circunstancias son tales que no nos permiten prescindir de un pensamiento como el de Ortega, hacerlo sería caer en la insinceridad o simplemente en la ignorancia.

El joven que vino a mi despacho a preguntarme qué leía de Ortega o sobre Ortega, y al que le conté algo parecido a lo que aquí está escrito, ya se encuentra embarcado en una tesis doctoral sobre su filosofía. Leemos a Ortega para hacernos cargo de nuestras circunstancias, leemos a Ortega para vivir más plenamente, no para repetir lo que Ortega dijo o quiso decir; sólo así estaremos siendo muy orteguianos. ¿Podríamos serlo de otra manera?

por la relevancia de quien se lo pedía —entre otros, Laín y Marías—), pero cuando envió el artículo-recensión para su publicación le dijeron que no lo aceptaban, y tuvo que ser publicado fuera de nuestras fronteras. Desde entonces continuó su particular hospedaje orteguiano.

³⁶ Merece la pena recordar las palabras de M.^a Zambrano: «Sí; daba ganas de vivir leyéndolo; se veía que la vida es cosa buena, inteligente de por sí, que la vida es inteligente, tanto o más que la «inteligencia», lo que se había creído era la inteligencia, la razón; que la vida es razón y la lleva consigo, su profunda razón; y eso era amar la vida, querer vivir con fe, esperanza y alegría. [...] No hacía falta estudiar filosofía para ser su discípulo, para deberle algo muy hondo e imborrable. Se sentía así, se sabía y nunca nadie en España desplegó un pensamiento que llegara tan directamente al corazón de tantos, de tantas gentes diferentes en cultura, clase, oficio y condición, que bien podría decirse de todos», *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 87-88.

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset en la filosofía española: ensayos de apreciación*, Tecnos, Madrid, 1966.
- *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000.
- ACEVEDO GUERRA, J., «Francisco Soler: Entre Ortega y Heidegger», *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, 3 (1996), pp. 51-63.
- ADRIAANSE, H. J., «Il rapimento dell'Europa e la Teologia», en *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Génova, Marietti, 1992, pp. 45-61.
- AGUILAR, E., *Sobre el liberalismo en Ortega*, Instituto Torcuato di Tella, Buenos Aires, 1986.
- *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- «Ortega y la tradición liberal», *Revista Libertas*, 17 (1992), pp. 1-24 (http://www.eseade.edu.ar/files/Libertas/28_2_Aguilar.pdf).
- ALARCÓN SIERRA, R. (2002): «Antonio Machado y José Ortega y Gasset: en torno a su relación epistolar y estética», *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, 89 (2002), pp. 7-36.
- ALMEIDA AMOEDO, M. I., *José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- ALONSO IGLESIAS, R., *Ortega y la Revista de Occidente: una nueva configuración de la prosa narrativa (1923-1930)*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996.
- ÁLVAREZ, L. X. y SALAS, J. de (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E., «El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 163-183.
- ANDREU, A., «Leibniz y el *Methodus Vitae*», en *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, ed.

- de ANDREU, A., Universidad Politécnica, Valencia, 2001.
- *Shaftesbury. Crisis de la civilización puritana*, 2.^a ed., Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2005.
- «La Carta sobre el entusiasmo y el planteamiento de la antropología en vistas a una «Ilustración»», en SHAFTESBURY, *Carta sobre el entusiasmo*, ed. de ANDREU, A., Crítica, Barcelona, 1997.
- «Leibniz y la modernidad», en SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. y RODERO CILLEROS, S. (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Comares, Granada, 2010, pp. 487-533.
- «Sobre la percepción sensible en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*», *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 73-107.
- ANÓNIMO, «Llamamiento de Unión de Escritores y Artistas revolucionarios», *El Pueblo*, 7 de mayo de 1933.
- APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- ARANGUREN, J. L., *Obras completas*, ed. de BLÁZQUEZ, F., Trotta, Madrid, 1994.
- ARAYA, G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Gredos, Madrid, 1971.
- ASENJO, C. y ZAMORA BONILLA, J., «Camino de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Primera parte: 1910-1922», *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 33-85.
- ASENJO, C. y ZAMORA BONILLA, J., «Camino de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Segunda parte: 1923-1936», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 33-91.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrotu, Madrid, 1986.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946 [1932].
- BLANCO ALFONSO, I., *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- «Ortega o el periodismo circunstancial», *Revista de Occidente*, 300 (2006), pp. 49-70.
- BOLADO, G., *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo / UNED, Santander, 2001.
- BOURDIEU, P., *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988 [1979].
- BOUSOÑO, C., «La estética de Ortega: notas de controversia», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 322 (1977), pp. 53-77.
- BOZAL, V., «Ortega y Gasset: el ver del arte, proximidad y distancia», *Revista de Occidente*, 241 (2001), pp. 7-20.
- BRIOSO, J., «Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset», en SAN MARTÍN, J. y LASAGA MEDINA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, pp. 195-208.
- CABRERA GARCÍA, M.-I., «Humanización versus técnica, pure-

- za y elitismo. Un valor fundamental en la estética española de los años 40», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 25 (1994), pp. 115-122.
- CACHO VIU, V., *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de VARELA ORTEGA, J., introducción y edición de RUIZ-MANJÓN, O., Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- «Ortega y el espíritu del 98», *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 9-54.
- CAMPOMAR, M., *Ortega y Gasset en La Nación*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003.
- *Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.
- CAMPOS LLEO, A., «Ortega ante el paisaje, o la puesta en práctica de una estética fenomenológica», *Anales del Seminario de Metafísica*, 29 (1995), pp. 201-221.
- CANO BALLESTA, J., *La poesía española entre pureza y revolución: 1920-1936*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- CARBALLO PICAZO, A., «El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España», *Revista de Literatura*, 9/10 (1954), pp. 93-156.
- CARPINTERO, H., «Ortega y sus complementarios», *Revista de Occidente*, 192 (1997), pp. 59-77.
- CARRIAZO RUIZ, J. R., «1921-1924: la ampliación del horizonte histórico», *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 27-70.
- CASAS VALES, A., «El «Goya» de Ortega y Gasset como desembocadura de una estética hermenéutica», en NAVARRO GONZÁLEZ, A. et al. (coords.), *Mitos: Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1998, vol. 2, pp. 18-23.
- CASTELLÓ MELIÀ, J. C., *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.
- CASTRO Y BRAVO, F., *Derecho Civil de España*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949.
- CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.
- *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2011.
- «Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 85-107.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.
- «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri:

- la postmodernidad metafísica», en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 297-312.
- «Nietzsche y Ortega», *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), pp. 49-60.
- «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 95-117.
- «Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 61 (2005), pp. 799-817.
- «Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 16-17 (2008), pp. 107-120.
- «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset», *Isegoría*, 46 (2012), pp. 167-192.
- CRAIG, H. E., «Ideas de Ortega y Gasset sobre la novela proustiana», *Bulletin hispanique*, vol. 88, 3-4 (1986), pp. 445-456.
- CSEJTEI, D., «La dimensión hermenéutica de las *Meditaciones del Quijote*», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 47-63.
- DAHL, R. A., *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992.
- *La democracia*, prólogo de VALLESPÍN, F., Ariel, Barcelona, 2012.
- «¿Es la igualdad enemiga de la libertad?», en <http://www.eumed.net/cursecon/textos/dahl-igualdadylibertad.htm>.
- DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1947 [1930].
- DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1982 [1971].
- *De la Institución a la Constitución: política y cultura en la España del siglo XX*, Trotta, Madrid, 2009.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003.
- «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega», en SAN MARTÍN, J. y LASAGA MEDINA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 143-170.
- «Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, CD de Comunicaciones.
- «Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*», en LÓPEZ SÁENZ, M.^a C. y DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 109-128.

- «José Ortega y Gasset and Human Rights», en EMBREE, L. y NENON, T. (eds.), *Husserl's 'Ideen' (Contributions to Phenomenology, Volume 66)*, Springer, Dordrecht / Heidelberg / New York / London, 2013, pp. 3-18.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, J., *El nuevo romanticismo. Polémica de arte, política y literatura*, Zeus, Madrid, 1930.
- DÍEZ DEL CORRAL, L., *El rapto de Europa*, Revista de Occidente, Madrid, 1954.
- *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955.
- *Perspectivas de una Europa raptada*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974.
- «Ortega ante el Estado», en *Obras completas II*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, pp. 1015-1026.
- DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1944.
- D'OLHABERRIAGUE, C., *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Spiralía, A Coruña, 2009.
- DOMENCHINA, J. J., *Crónicas de «Gerardo Rivera»*, Aguilar, Madrid, 1935.
- DOMINGO MORATALLA, T., «José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico», en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410.
- «Jose Ortega y Gasset and the Hermeneutic Phenomenology (J. Ortega y Gasset, H.-G. Gadamer and P. Ricoeur)», *Philosophy*, vol. 21, 1 (2012), pp. 38-58.
- DOMÍNGUEZ, A., MUÑOZ, J. y SALAS, J. de (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997.
- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 1988 [1895].
- *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993 [1912].
- ELORZA, A., *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- ESTEBAN ENGUITA, J. E., «Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, CD de Comunicaciones.
- «El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI (2011), pp. 121-128.
- FERNÁNDEZ AGIS, D., *El desarrollo político del pensamiento de José Ortega y Gasset*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2007.
- FERRARI NIETO, E., «De feudales literarios: fundamentación de

- los reproches de Ortega al arte romántico desde su teoría de la novela», *Eikasia. Revista de Filosofía*, 38 (2011), URL: <http://www.revistadefilosofia.com/38-11.pdf>. [Consulta: 02, marzo, 2012].
- «El género literario: epistemología y justificación en Ortega y Gasset», *Tropelias: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 18 (2012), pp. 257-267.
 - FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1967.
 - FERREIRO LAVEDÁN, I., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
 - «Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo», *Revista de Estudios Orteguianos*, 4 (2002), pp. 137-154.
 - «La definición del Derecho como uso de Ortega y Gasset», en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 465-505.
 - «Minorías y masas: ni dirigentes ni dirigidos», en MEDINA, D. y ALBERT, J. J. (coords.), *La actualidad de Emmanuel Kant*, Seminario de Filosofía del Derecho / Universidad de Córdoba, Córdoba, 2007, pp. 177-198.
 - «Una lectura compleja para un pensamiento complejo», *Revista de Occidente*, 353 (2010), pp. 113-124.
 - «Una sociología desde el individuo», *Revista de Occidente*, 372 (2012), pp. 50-60.
 - FLÓREZ MIGUEL, C., «Raison historique et raison herménétique», *Philosophie*, X (1984), pp. 51-67.
 - «Arqueología y hermenéutica en Ortega», en SAMANIEGO, M. y ARCO, V. del (eds.), *Historia, literatura, pensamiento*, Narcea-Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, vol. I, pp. 439-448.
 - FLÓREZ, R., «Historiología y hermenéutica en Ortega», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987), pp. 69-91.
 - FRANK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, París, 1986.
 - FREYER, H., *Teoría de la época actual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976 [1955].
 - FUENTES MOLLÁ, R., «Ortega y Gasset en la novela de vanguardia», *Revista de Occidente*, 96 (1989), pp. 25-44.
 - GABRIEL-STHEEMAN, L., «La etimología como estrategia retórica en los textos políticos de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 121-133.
 - GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
 - *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
 - «Hermeneutik», en RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel / Stuttgart, 1974, vol. 3, pp. 1061-1073.
 - «Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa», *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 77-88.

- GAOS, J., *Confesiones profesionales*, en *Obras completas*, Universidad Nacional Autónoma / **Aforística** México, México D. F., 1982, tomo XVII.
- «La profecía en Ortega», en *Sobre Ortega y Gasset, y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, en *Obras completas*, Universidad Nacional Autónoma, México D. F., 1992 [1946 y 1947], tomo IX, pp. 43-112.
- «Ortega en política», en *Obras completas*, ob. cit., tomo IX, pp. 161-184.
- GARCÍA ALONSO, R., *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid, 1997.
- «En torno a Ortega y la estética», *El Basilisco*, 21 (1996), pp. 60-61.
- «Ortega y el surgimiento de una nueva sensibilidad», *Revista de Estudios Ortegauianos*, 2 (2001), pp. 185-192.
- «El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja», *Revista de Estudios Ortegauianos*, 12-13 (2006), pp. 173-194.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Trotta, Madrid, 2012.
- GARCÍA CASANOVA, J. F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, Granada, 1993.
- GARCÍA-GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.
- GARCÍA LABORDA, J. M., «Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su «circunstancia» histórica», *Revista de Estudios Ortegauianos*, 10-11 (2005), pp. 245-271.
- GASCH, S., «Naturaleza y arte», *La Nova Revista*, 5 (1927).
- GIL VILLEGAS, F., *Los profetas y El Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- GIUSTINIANI, E., «El exilio de 1936 y la tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo», *Circunstancia*, 19 (2009).
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.
- *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., «La deshumanización del arte, 1925-1989», *Revista de Occidente*, 96 (1989), pp. 57-69.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N., «Ortega y Curtius a través de su correspondencia», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Editorial Moneada y Crédito, Madrid, 1970.
- GONZÁLEZ MORENO, F. y HARO HONRUBIA, A. de, «La estética de Ortega y el proceso de creación de un arte nacional», *Taula, Quaderns de pensament*, 38 (2004), pp. 231-240.
- GRACIA, J., *La resistencia silenciosa*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- GRAHAM, J., *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y*

- Gasset, University of Missouri Press, Columbia, 1994.
- *Theory of History in Ortega y Gasset*. «*The Dawn of Historical Reason*», University of Missouri Press, Columbia / Londres, 1997.
- *The social Thought of Ortega y Gasset: a systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia, 2001.
- GRANELL, M., *El sistema de Ortega*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1958.
- *Ortega y su filosofía*, Fundación Manuel Granell, 2008.
- GRAY, R., *The Imperative of Modernity: An intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley, 1989 (trad.: *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994).
- GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Herder, Barcelona, 2000.
- «¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica?», *Estudios Nietzsche*, 9 (2009), pp. 53-66.
- GUILLÉN, J., *Lenguaje y poesía*, Alianza, Madrid, 1969.
- GUTIÉRREZ POZO, A., «Obra de arte y metáfora en la estética de la razón vital», *Ágora*, 19-1 (2000), pp. 129-151.
- «La filosofía de la razón vital como filosofía estética», *Revista de Filosofía*, 25 (2001), pp. 139-160.
- GUYAU, J.-M., *L'art au point de vue sociologique*, Félix Alcan, París, 1930.
- HARO HONRUBIA, A. de, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.
- «Los estudios etnográficos en perspectiva antropológica y filosófica: una reflexión desde Ortega», en SAN MARTÍN, J. y DOMINGO MORATALLA, T. (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 111-121.
- HEIDEGGER, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1947.
- *Conferencias y artículos*, trad. de BARJAU, E., Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994 [1954].
- *Ser y tiempo*, trad. de EDUARDO RIVERA, J., Trotta, Madrid, 2003 [1927].
- HENKEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1968.
- HERNÁNDEZ SAAVEDRA, M. A., «La ironía del arte», *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 69-76.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., *Estética de la limitación*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- «Cézanne y la estética de los contornos», *Volubilis: Revista de pensamiento*, 8 (2000), pp. 171-198.
- «Dialéctica como sistema», en GARRIDO, M., ORRINGER, N., VALDÉS, L. M. y VALDÉS, M. M. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano*

- cano del siglo XX, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 366-372.
- HOLMES, O. W., *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1975.
- HUIDOBRO, V., *Vientos contrarios*, Nascimento, Santiago de Chile, 1926.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, en *Husserliana VI*, ed. de BIEMEL, W., 2.ª edición, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, en *Husserliana XXXVII*, ed. de PEUCKER, H., Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2004.
- JARNÉS, B., «El artista adolescente», *Revista de Occidente*, 39 (1926), pp. 382-386.
- JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, 84.ª edición, Cajica, México, 1961.
- JONAS, H., *Das Prinzip Leben*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- JUDT, T., *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2008 [2005].
- KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 [1962].
- LAFUENTE FERRARI, E. (1970), *Ortega y las artes visuales*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRRO, J. M., y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007.
- LASAGA MEDINA, J., *Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Enigma, Madrid, 2006.
- «Cultura y política. El gozne del liberalismo», *Claves de razón práctica*, 64 (1996), pp. 54-61.
- «Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica», *Revista de Occidente*, 293 (2005), pp. 5-25.
- LEGAZ LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, 2.ª edición, Bosch, Barcelona, 1972.
- LEIBNIZ, G. H., *Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz*, ed. de COUTURAT, L., Georg Olms, Hildesheim, 1903.
- LESSING, G. E., *Estudios filosóficos y teológicos*, introd. y prólogo de ANDREU, A., Anthropos, Barcelona, 1992.
- LÉVÊQUE, J.-C., *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Turín, 2008.
- «Ortega y Dilthey», en ÁLVAREZ, L. (ed.), *Hermenéutica y acción: crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 193-218.

- «Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*», *Revista de Estudios Orteguianos*, 18 (2009), pp. 49-75.
- «Notas de trabajo de las carpetas *Alrededor de Dilthey*», *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 33-55.
- LIPPMANN, W., *Liberty and the News*, Harcourt / Brace and Howe, New York, 1920.
- *Public Opinion*, Macmillan, New York, 1922.
- LISSARRAGUE, S., *El poder político y la sociedad*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
- LLANO ALONSO, F. H., *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010.
- LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005.
- LLEDÓ, E., «Ortega: la vida y las palabras», *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 55-75.
- LLERA, L. de, «José Ortega y Gasset y las vanguardias», en *Treinta años de vanguardia española*, El Carro de Nieve, Sevilla, 1991, pp. 69-87.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994.
- LÓPEZ COBO, A., «La narrativa del arte nuevo. Ortega y los límites de una influencia», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 173-194.
- LÓPEZ FRÍAS, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, Promociones Publicitarias Universitarias, Barcelona, 1985.
- LÓPEZ MANZANARES, J. A., «Ortega entre las «fieras»: arte, vida y deshumanización», *La Balsa de la Medusa*, 34 (1995), pp. 77-89.
- LORENZO ALQUÉZAR, R., «Ortega y Gasset y los inicios de la vanguardia artística española», *Endoxa*, 1 (1993), pp. 309-338.
- «Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset», *Studium: Revista de humanidades*, 13 (2007), pp. 141-170 (ejemplar dedicado a Homenaje al profesor Rafael Blasco Jiménez).
- MAINER, J. C., *La edad de plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, 2.^a ed., Cátedra, Madrid, 1981.
- MARAVALL, J. A., *Teoría del saber histórico*, Urgoiti Editores, Pamplona, 2007 [1958].
- MARCUSE, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, 2.^a ed., Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- *Ortega, I. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1960].
- *Ortega, II. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», en *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991 [1956] y recogido también en *La Escuela de Madrid*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1959.
- MARICHALAR, A., «James Joyce en su laberinto», *Revista de*

- Occidente*, 17 (1924), pp. 177-202.
- MÁRQUEZ PADORNO, M., *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- MARTÍN, F. J., *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- «La ocasión del concepto (Retórica y filosofía entre Gracián y Ortega)», en *Precettistica e pratica di scrittura*, Carocci, Roma, 2003, pp. 105-120.
- «Hacer concepto (*Meditaciones del Quijote* y filosofía española)», *Revista de Occidente*, 288 (2005), pp. 81-105.
- MARTÍN, M., «Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset», en ÁLVAREZ, L. X. y SALAS, J. de (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, pp. 241-253.
- MARTÍN CASAMITJANA, R. M.^a, *El humor en la poesía española de vanguardia*, Gredos, Madrid, 1996.
- MARTÍN LUENGO, M., *José Ortega y Gasset*, Ediciones Rueda, Madrid, 1996.
- MCCLINTOCK, R., *Man and his circumstances. Ortega as educator*, Teachers College Press, Nueva York, 1971.
- MEDIN, T., *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- *El cristal y sus reflexiones: nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- MERMALL, T., *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*, Taurus, Madrid, 1978.
- «Ortega y Bergson: un paralelo sociológico», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XIII, 1 (1988), pp. 134-142.
- «Hacia una retórica de Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 113-119.
- «Selección», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 199-206.
- MILLER, D., *Political Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford / New York, 2003.
- MINDÁN, M., «El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid», *Revista de Filosofía*, vol. 16, 60-61 (1957), pp. 141-194.
- MOLINUEVO, J. L., *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.
- *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- «La estética, clave del 98. Un diálogo generacional», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32 (1997), p. 155-168.
- MONFORT PRADES, J. M., *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*, tesis doctoral, UNED, Madrid, 2011.
- MORIN, E., *Las Ideas. El Método IV*, Cátedra, Madrid, 1992 [1991].

- MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.
- NARBONA MONTEAGUDO, R., «Ortega y el género neutro. Reflexiones sobre el porvenir de la novela», *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 157-163.
- NEMO, P., *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Presses Universitaires de France, París, 2002.
- NIETO YUSTA, C., «José Ortega y Gasset y *La deshumanización del arte*», *Espacio, Tiempo y Forma*, VII-20/21 (2007-2008), pp. 285-299.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1984.
- NOTARIO RUIZ, A., «Estética y música a partir de *La rebelión de las masas*», *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 106-110.
- OUIMETTE, V., *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, Pretextos, Valencia, 1998.
- ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.
- *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, CSIC / Instituto Luis Vives, Madrid, 1984.
- *La corporalidad en Ortega y Gasset*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999.
- «El goce estético en Ortega y Gasset y en Geiger», *Revista de Occidente*, 140 (1974), pp. 236-261.
- «Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros», *Azafea*, 1 (1985), pp. 185-236.
- «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch», *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 147-166.
- ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002.
- ORTEGA SPOTTORNO, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, Planeta, Barcelona, 1983.
- ORTEGA SPOTTORNO, S., *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*, Ministerio de Educación / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, E., «Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad», *Cuadernos Americanos*, 3 (1956), pp. 174-211.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.
- *Epistolario*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- *Sobre la razón histórica*, ed. de GARAGORRI, P., Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- *Meditaciones del Quijote*, ed. de MARÍAS, J., Cátedra, Madrid, 1984.
- *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de ROBLES, L., Ediciones El Arquero, Madrid, 1987.
- *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, ed. de FOX, E. I., Madrid, Castalia, 1987.
- *¿Qué es filosofía?*, ed. de GARAGORRI, P., Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- *Cartas de un joven español*, ed. de ORTEGA, S., Fundación

- José Ortega y Gasset, Madrid, 1991.
- *La rebelión de las masas*, ed. e introd. de MERMALL, T., Castalia, Madrid, 1998.
 - *El tema de nuestro tiempo*, ed. de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Tecnos, Madrid, 2002.
 - *España invertebrada*, ed. de MARTÍN, F. J., Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
 - *What is Knowledge?*, ed. de GARCÍA-GÓMEZ, J., State University of New York Press, New York, 2002.
 - *La rebelión de las masas*, ed. de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Tecnos, Madrid, 2003.
 - *Hegel. Notas de trabajo*, ed. de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Abada Editores / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007.
 - *Correspondencia José Ortega y Gasset — Helene Weyl*, ed. de MÄRTENS, G., Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008.
 - *Antología*, prólogo de GOMÁ, J., estudio introductorio de LASAGA MEDINA, J., Gredos, Madrid, 2012.
 - *En torno a Galileo*, ed. de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Tecnos, Madrid, 2012.
 - «J. Ortega y Gasset y E. R. Curtius: Epistolario», *Revista de Occidente*, 2.^a época, 6 (1963), tomo II, pp. 329-341.
 - «J. Ortega y Gasset y E. R. Curtius: Epistolario», *Revista de Occidente*, 2.^a época, 7 (1963), pp. 1-27.
 - «Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte», MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (eds.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 9-28.
 - «Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte», MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (eds.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 5-31.
 - ORTEGA Y GASSET, M., *Niñez y mocedad de Ortega*, Clave, Madrid, 1964.
 - PADILLA MORENO, J., *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
 - PELLICANI, L., «Ortega y el «misterio» de la sociología», *Revista de Occidente*, 205 (1998), pp. 5-24.
 - PÉREZ QUINTANA, A., *El racionalismo: La cultura como función de la vida*, Ediciones Eikasía, Oviedo, 2005.
 - PINO, J. M.^a, *Montajes y fragmentos: una aproximación a la narrativa española de vanguardia*, Rodopi, Amsterdam, 1995.
 - RAGA ROSALENY, V., «Acerca de la recepción de *La deshumanización del arte* de Ortega y Gasset en el pensamiento iberoamericano: ironía y metáfora en la estética orteguiana», en MURILLO, I. (coord.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, pp. 357-364.
 - REDONDO, G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset, El Sol, Crisol, Luz (1917-1934)*, Rialp, Madrid, 1970.
 - REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990.

- «De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega», en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M. y SAN MARTÍN, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 111-133.
- RENZ, U., «Schwerpunkt: Hermann Cohens Philosophie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59-2 (2011), pp. 221-226.
- RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2000.
- RÍO, V. del, «Ortega ante la pintura de Zuloaga: La paradoja del simbolismo», en AGENJO BULLÓN, X. y CAPELLÁN DE MIGUEL, G. (coord.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española: IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Asociación de Hispanismo Filosófico / Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2000, pp. 323-334.
- ROBLES, M., «Arte y filosofía en «Muerte y Resurrección» de José Ortega y Gasset», *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 25 (2000), pp. 71-74.
- ROCHER, G., *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona, 1990 [1978].
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, introd. de RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., Aguilar, Madrid, 1981.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985 [1966].
- *Ethos y Logos*, ed. de LASAGA MEDINA, J., UNED, Madrid, 1996.
- *La innovación metafísica de Ortega*, ed. de GARCÍA-GÓMEZ, J., prólogo de MUGUERZA, J., Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- *Del amor platónico a la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- «Reflexiones sobre Ortega y la política», en *Semblanza de Ortega*, ed. de LASAGA, J., Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 93-116.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.^a, *Derecho y sociedad*, Tecnos, Madrid, 1979.
- *Lecciones de Derecho natural como introducción al Derecho*, 3.^a edición, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.
- «Lo social y la acción social», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 52 (1978), pp. 17-36.
- ROIG, A. A., «Arte impuro y lenguaje: Bases teóricas e históricas para una estética motivacional», *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 24 (2004), pp. 93-109.
- RORTY, R., «Envidia de la filosofía», *Claves de Razón Práctica*, 167 (2006), pp. 65-78.
- RUDNER, R. S., *Filosofía de la Ciencia Social*, Alianza, Madrid, 1973 [1966].
- RYAN, A., *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2012.
- SALAS, J. de, «Sobre la génesis de las *Meditaciones del Qui-*

- jote», *Revista de Occidente*, 156 (1994), pp. 77-86.
- «La metáfora en Ortega y Nietzsche», en DOMÍNGUEZ, A., MUÑOZ, J. y SALAS, J. de (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 155-168.
- «Segunda navegación de extraordinaria importancia», *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 205-209.
- SALAS, T., *Ortega y Gasset, teórico de la novela*, Universidad de Málaga, Málaga, 2001.
- «Notas de estética teatral orteguiana: "Don Juan Tenorio" y el esperpento», *Analecta Malacitana*, 16/2 (1993), pp. 385-401.
- SALAÜN, S. y SERRANO LACARRA, C. (coords.), *Los felices años veinte: España, crisis y modernidad*, Marcial Pons, Madrid, 2006.
- SALINAS, P., «El concepto de generación literaria aplicado a la del 98», en *Literatura española del Siglo XX*, Alianza, Madrid, 1970.
- SALMERÓN, F., *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México, 1983.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.
- «Ortega y la tradición liberal», *Cuadernos de pensamiento político*, 7 (2005), pp. 187-204.
- SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.
- *Para una superación del relativismo cultural*, Tecnos, Madrid, 2009.
- *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2012.
- ««Ideas y creencias». Comentario a un texto de Ortega», en *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 213-245.
- «La ética de Ortega: nuevas perspectivas», *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 151-158.
- «Ortega entre la ética y la política. La segunda parte de *La rebelión de las masas*», *Metapolítica. Elites y Democracia*, 5/19 (2001), pp. 50-71.
- «Ortega, inédito», *Revista de Estudios Orteguianos*, 14-15 (2007), pp. 13-21.
- «Todo Ortega», *Revista de Libros*, 151-152 (2009), pp. 27-30.
- «Tres análisis fenomenológicos orteguianos», *Revista de Estudios Orteguianos*, 21 (2010), pp. 9-26.
- «El primer capítulo de *La rebelión de las masas*: análisis crítico», *Investigaciones Fenomenológicas*, Monográfico 3 (2011), pp. 169-187.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- SCHULZ, W., *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, G. de Toro, Madrid, 1976.
- SENABRE, R., *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Universidad, Salamanca, 1964.
- «Correcciones y variantes en textos orteguianos», en VV. AA., *Homenaje a la memoria*

- de Don Antonio Rodríguez-Moñino (1910-1970), Castalia, Madrid, 1975, pp. 611-621.
- SEQUEROS, A., «Ortega y Gasset y la pintura», *Cuadernos hispanoamericanos*, 403-405 (1984), pp. 258-276.
- SERRANO DE HARO, A., «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo», en SERRANO DE HARO, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997.
- «Atención y dolor. Análisis fenomenológico», en VV. AA., *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010.
- SESMA LANDRÍN, N., ««Musicalia»: Origen de *La deshumanización del arte*», *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 83-90.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M.^a, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002.
- *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, AUM Cuajimalpa / Anthropos, México D. F. y Barcelona, 2011.
- SILVER, P., *Fenomenología y razón vital: Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 1978.
- «La estética de Ortega y la generación del 27», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1971), pp. 361-380.
- SINGER, P., *Animal Liberation*, New York Review / Random House, New York, 1975.
- SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967.
- SOLER GRIMA, F., *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*, Facultad de Filosofía y Educación / Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1965.
- SOTELO, I., «Filosofía de periódico», *El País*, 22 de noviembre de 1983.
- STAUDINGER, F., «Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs», *Kant-Studien*, 24 (1920), pp. 215-241.
- TARDE, G. de, *Las leyes de la imitación*, Biblioteca de Filosofía del CSIC, s. l., s. f. [1890].
- TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, F.C.E., México, 1993.
- TÖNNIES, F., *Comunidad y Sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947.
- TORRE, G. de, *El fiel de la balanza*, Taurus, Madrid, 1961.
- TUTTLE, N., *The Dawn of Historical Reason. The Historicality of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Peter Lang, Nueva York, 1994.
- UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, VII, Escelicer, Madrid, 1966.
- VAISMAN, L., «Sobre las ideas estéticas de José Ortega y Gasset», *Estudios filológicos*, 19 (1984), pp. 17-44.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, Abada Editores, Madrid, 2009.
- VELA, F., «Luis Pirandello: *Seis personajes que buscan autor*», *Revista de Occidente*, 7 (1924), pp. 114-119.

- «Información de un debate literario», *Revista de Occidente*, 41 (1926), pp. 217-240.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», *ARBOR*, 187-750 (2011), pp. 741-754.
- VILLORIA, C., «La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz*», *Revista de Estudios Ortegauianos*, 6 (2003), pp. 133-167.
- VV. AA., *Azorin et la Génération de 1898*, Université de Pau et des Pays de l'Adour / Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines, Pau, 1998.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964 [1922].
- *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981.
- WÖLFFLIN, H., *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Hugo Bruckmann, Munich, 1920.
- XIRAU, J., «Presencia del cuerpo», trad. de JORBA, M., en SERRANO DE HARO, A. (ed.), *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010.
- ZAMBRANO, M.^a, *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid, 1989.
- *Escritos sobre Ortega*, ed., introd. y notas de TEJADA, R., Trotta, Madrid, 2011.
- ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.
- «Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España. A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset», en BAIOA, M., *Elites e Poder. A Crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Edições Colibri, Lisboa, 2004, pp. 353-380.
- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
- *Naturaleza, Historia, Dios*, 9.^a ed., Alianza, Madrid, 1987.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.

